المملكة العربية السعودية
وزارة التعليم
جامعة أم القرى بمكة المكرمة
كلية الشريعة والدراسات الإسلامية
قسم الشريعة – تخصص أصول فقه



المنهج الدلالي الأصولي وأثره في حفظ الشريعة

بحث مقدم لنيل درجة الدكتوراه في تخصص أصول الفقه

إعداد الطالب
محمد بن إبراهيم بن صالح التركي
الرقم الجامعي (٤٣٠٧٠١٦٨)

إشراف فضيلة الشيخ الدكتور
يوسف بن أحمد البدوي
أستاذ أصول الفقه في كلية الشريعة

العام الجامعي
١٤٣٦ – ١٤٣٧هـ



إهـــداء

إلى أمي منيرة العبدالله العبود... وقد نوقشت الرسالة وهي على سريرها الأبيض بالعناية المركزة ولا تزال... رب إن أمي مسها الضر وأنت أرحم الراحمين.

إلى فضيلة الشيخ العلامة: د. أحمد بن الإمام عبدالله بن حميد... أستاذي في مرحلة الدكتوراه.

إلى فضيلة الشيخ العلامة: د. فهد بن محمد السدحان... أستاذي في مرحلة الماجستير.

بسم الله الرحمن الرحيم

ملخص الرسالة العلمية بعنوان (المنهج الدّلالي الأصولي وأثره في حفظ الشريعة)

المُقدّمة لنيل درجة الدكتوراه في تخصص أصول الفقه

معدّ الرسالة: محمد بن إبراهيم التركي.

مشرف الرسالة: أ.د. يوسف بن أحمد البدوي.

محاور الرسالة وملخصها :

١ - تمهيد الرسالة بالتعريف باللغة ومبادئها، وأهميتها في علم الدلالة الأصولي، وبإيضاح خصائص نصوص الشريعة المدروسة في علم الدلالة الأصولي.

٢ - إيضاح الأسس التي يكتسب بها اللفظ الدلالة والإفهام عند الأصوليين، والتي ارتكزت على الوضع اللغوي، والوضع الشرعي، والاستعمال العرفي. ثم شرح المحامل الدلالية التي يكتسب السامع فهم اللفظ والكلام من قائله عند الأصوليين، والتي قامت على فهمه بحسب اللسان العربي، والتفسير الشرعي، وبمقتضى الفهم الأمّي الفطري، وقد تناول الفصل بحث هذه الأسس والمحامل مسبوقين بتعريف ألفاظ موضوع الرسالة وتقاسيم الدلالة.

٣- بيان منهج الأصوليين في دراسة الأصول الدلاليّة التي عالجها الأصوليون في بحث دلالات الألفاظ، وهي ثنائية: الأمر والنهي، والعام والخاص، والواضح والخفي، والمطلق والمقيد، والمنطوق والمفهوم، مع بيان العلاقة بين كلّ ثنائيتين، وقد ألحقت الدراسة بحث الدلالة المقاصدية التي تلتحق دلاليا في هذا الفصل، وذلك كلّه في الفصل الثالث.

٤ - كشف أثر علم الدلالة الأصولي في حفظ الشريعة، وذلك في حفظ القطعي منها، وحفظ الظاهر من نصوصها، وفي حفظ وسطيتها، وحفظ عمومها، مع دراسة أثر علم الدلالة الأصولي في تنمية الآراء الفقهية والعلوم العربية، وذلك في الفصل الرابع.

٥- التعريف بالنظريات الدلالية غير الشرعية ونقدها، وقد حصرتها الدراسة بالنظريات التاريخية وهي: نظرية تقديم العقل على النقل، ونظرية الظاهر والباطن، ونظرية معرفة العامة والخاصة، ثم النظريات المعاصرة وهي: نظرية تقديم المصلحة على النص، ونظرية تاريخية النص وما اشتملت عليه من نظرية (الأنسنة) و (التناص).

In the name of Allah, most gracious, most merciful

Abstract entitled "The Semantic Fundamentalist Approach and Its Influence on Keeping Shariah"

An Introductory to get PhD in the specialization of Fundamentals of Islamic Jurisprudence

Prepared by: Muhammad Bin Ibrahim Al-Turki

Under the Supervision of: Prof. Dr. Yusuf Bin Ahmed Badawi.

Thesis focuses and abstract:

1 - An introductory of defining the language, its principles, and importance in Semantic Fundamentalism, and showing the characteristics of Shariah texts which have been taught in Semantic Fundamentalism.

2- Demonstrating the bases on which the semantic vocable and comprehension for the fundamentalists, which focused on the linguistic situation, and the lawful situation, and the customary use. However, it presented the semantic bearings which provide the listener with understanding the vocable and speech of the fundamentalists, which based on understanding in accordance with Arab tongue and the lawful interpretation. This chapter presented the discussion of these bases and bearings preceded by defining the vocables of the thesis subject and semantic shares.

3- Demonstrating fundamentalists approach of studying the fundamental semantic which the fundamentalists have been treated in semantic research, and they are double: Requesting and preventing, general and private, visible and invisible, absolute and unfettered, and spoken and understood, with showing the relation between each pair. The thesis have followed the research of targeted semantic which is followed semantically in this chapter as well as all of it in the third chapter.

4 - Demonstrating the influence of fundamental semantics in keeping Shariah, as well as the peremptory of it, and the shown meaning of its texts, median and generality, in addition to studying the influence of Semantics Fundamentalism of the jurisprudence and Arabic sciences development, as in the fourth chapter.

5- Defining the unlawful semantic theories and criticizing it, however, the thesis framed it with the historical theories, as following: The theory of preferring the mind on coping, the theory of outwardly and inwardly, and the theory of knowing the public and private, as then the contemporary theories, as following: The theory of preferring the interest on context, and the theory of text historicity, as well as what have been gotten as the theory of (Humanization*) and (Intertextuality*).

---

*__Humanization__: Human is the only to interpret the context.

*__Intertextuality__: The way in which texts reference other texts.

إنّ الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا، وسيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضلّ له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أنّ محمداً عبده ورسوله، صلَّى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم تسليماً مزيداً.

أما بعـــــد:

فإنّ الله تعالى ختم النبوّة بسيّد الأنام، ورضي لعباده دينَ الإسلام، وأتمّ النعمة بنزول كتابه على التّمام، وجعل الهداية السرمديّة هي هداية الكتاب و السنة، فبهدايتهما تُنال الحياة الطيبة، ويهتدى بهما إلى الجنّة.

فالقرآن الكريم والسنّة المطهرة قد تضمّنا علما هو أجل العلوم قدرا، وأولاها فخرا، وأبلغها فضيلة، وأعلاها منزله، تهتدي به النّفوس، وتتهذّب الأخلاق، وتنتظم المعاملات، ويقوم العدل بين النّاس، ويصلح حال الأمة في الحال والمآل. كما قال الرسول ﷺ: (**تَرَكْتُ فِيكُمْ أَمْرَيْنِ لَنْ تَضِلُّوا ما تَمَسَكْتُمْ بِهِمَا، كِتَابَ الله وَسُنَّةَ نَبِيِّهِ**) (١).

والمستهدي بالوحيين – الكتاب والسنة – لن يتمكّن من الاهتداء بهما دون معرفة دلالة ألفاظهما ومرامي مقاصدهما، فالقرآن نزل بلسان عربي مبين، والسنّة نطَق بها النبيُّ العربي الأمين، ودلالة ألفاظهما هي بدلالة الأوضاع اللغويّة، والاستعمالات العربيّة، والبيانات الشرعيّة، فاللغة مفتاح رصين من مفاتيح أبواب الإسلام، وأساس متين يقوم عليه الفهم والإفهام، وقد قال الله تعالى عن كتابه: ﴿ **وَإِنَّهُۥ لَتَنزِيلُ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿١٩٢﴾ نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ ﴿١٩٣﴾ عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ ٱلْمُنذِرِينَ ﴿١٩٤﴾ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ** ﴾ (٢).

ولقد اشتدّت حاجةُ الفقيه المجتهد إلى معرفة اللغة العربية لاستبيان الألفاظ

---

(١) أخرجه مالك في الموطأ بلاغا، باب النهي عن القول بالقدر ٢/ ٨٩٩ رقم (١٥٩٤)، ومسلم بنحوه في كتاب الحج، باب حجة النبي ﷺ ٢/ ٨٩٠ رقم (١٢١٨) بدون زيادة: (وسنة نبيه)..

(٢) الآيات ١٩٢ – ١٩٥ من سورة الشعراء.

الشرعية، فبدون معرفة الدلالة تلتوي السبل وتلتبس الوجوه، وبإدراك الدّلالة تنكشف الأحكام، وتتضح التكاليف على مدار الأيام، ويستبين المجتهد أسبابَ الاختلاف وبواعث الائتلاف، وتظهر مذاهب الفقهاء كالمحجة البيضاء.

ولأجل هذه الفاقةِ للعربية قويت أواصر العلاقة بين العربيّة والعلوم الشرعية، وعلم أصول الفقه هو أجلى مثال لهذا الارتباط المحتوم، وأفسح ميدان لهذا الالتقاء الملزوم، فقد توارث مؤلفوه بيانَ مراتب الدلالات وأوجهها، وما يجب لكل واحدة منها لتنزل مستقرّها ومستودعها، وذلك كلُّه بأساليب اللغة ومراد الشارع.

ومنذ تدوين علم الأصول وفي كلّ مراحل أطواره وعلم الدلالة ركن ركين فيه لا يُستغنى عنه، وجزء مكين من مباحثه لا ينفصل منه، فتتابع الأصوليون على تقعيده وتأصيله، وأسهبوا في شرحه وتفصيله، بما لم يسبقهم إليه أحد، حتّى ظهرت الدلالات اللفظيّة والمعاني الشرعية واضحة جليّة كما أرادها الشارع الحكيم، محروسةً عن أفانين التأويل وألاعيب التعطيل.

ولقد كان من لطف الله ونعمته على عبده الضعيف أن امتنَّ عليَّ بدراسة أصول الفقه وتخصصه، فالتحقت بدراسته لبرنامج (الدكتوراة) في كلية الشريعة والدراسات الإسلامية في جامعة أم القرى بمكة المكرمة، ومن واجبات الدراسة تقديم رسالة بحثية لنيل درجة الدكتوراة، وقد تاقت نفسي واستشرفت همتي –الضعيفة– تتبّعَ علم الدلالة الأصولي وبحثه نشأةً وتأسيسا، وتاريخا وتشريعا، وتأصيلا وتفريعا، وعلاقته بحفظ الشريعة المطهرة، فاستخرت الله واستعنته - وهو المستعان– على تقديم موضوع الدكتوراة في هذا المجال بعنوان: (**المنهج الدّلالي الأصولي وأثره في حفظ الشريعة**).

والتزمت في هذه الدراسة تبيين منهج الأصوليين في دراسة المعنى، وإيضاح منهجهم البحثي في بناء الدلالة وفهمها، وهو الميدان الذي تتسابق فيه المدارس الدلاليّة، فإنّ محور الدرس الدلالي يدور حول: **كيف يكون اللفظ مفهوما، وكيف نفهمه؟** وكانت إجابة الأصوليين عن هذا السؤال المحوري غاية في الجودة، ومتقدّما

في كشف الحقيقة، ومُثمِرا في الدلالة، وأوّل هذه الكشوفات الدلاليّة أن اللفظ ينمو في مساق الدلالة أوّلا في مرحلة (**الوضع**)، التي بها يتأسّس اللفظ في وضعه بإزاء معناه، ثم ثانيا مرحلة (**الاستعمال**)، حين يستدلّ المتكلّم بإطلاق اللفظ وإرادة معناه الحقيقي أو التأويلي، ثم ثالثا مرحلة (**الحمل**)، وهي وظيفة المتلقّي التي يقوم فيها بحمل اللفظ على مراد المتكلّم، وانبثق عن دراسة كلّ مرحلة من هذه المراحل فصول من البحث وبحور من المعرفة، مبثوثةً في مباحث علم الدلالة الأصولي.

ولم تحظ هذه الثروة الدلاليّة الدائرة حول هذه المراحل بإفرادها جمعا ودراسةً وتحليلا، بما يكشف العمق الدلالي الأصولي في هذا المضمار، فرغبت أن تكون هذه الدراسة فاتحة لهذه الدراسات، حيث تخصّصت في شرح أسس الدلالة ومحاملها عند الأصوليين، وتاريخ الدلالة الأصوليّة نشأة وأسبابا، مع إيضاح ثنائيّات الأصول الدلاليّة، (كالعام والخاص) وبيان الدلالات المترتّبة على العلاقة الثنائيّة بين كلّ دلالتين، وتلك العلاقة من مستجدّات البحث، مع ملاحظة أثر الدرس الدلالي الأصولي في حفظ الشريعة، واستصحبت هذه الملاحظة في كلّ فصل من فصول هذه الدراسة وأنا أُجلّي هذا الأثر، حتى أفردته في فصل خاصّ، وختمت بفصلين عن النظريات الدلالية غير الشرعيّة نقدها، والله هو المستعان، وهو الوليّ الحميد.

أسباب اختيار الموضوع:

كان لاختيار موضوع البحث أسباب، أهمّها:

١- **أنه يتعلق بدراسة ألفاظ القرآن والسنة وخدمتها**، وهذا شرف لكل مسلم، فخدمة الكتاب والسنة من أعلى القُرُبَات الصالحة.

٢- **جِدَّة أكثر فصول الدراسة**، حيث لم يسبق إفرادها ببحث مستقل حسب علمي واطّلاعي، خاصة المتعلقة بأسس الدلالة ومحاملها، وبتأريخ علم الدلالة الأصولي ودراسة نشأتها، وأثرها في حفظ الشريعة.

٣- **الحاجة العصرية لبيان أهمية علم الدلالة الأصولية وعناية الفقهاء بها نشأة ونموا وتطويرا**، فقد اتّخذت المدارس الدلاليّة الحديثة مناهج جديدة في دراسة المعنى، وقد سبقهم الأصوليون في كثير من هذه المناهج، ويحتاج جهد الأصوليين إلى دراسات توضّح سبقهم في المناهج الدلاليّة الحديثة.

٤- **أنه يجمع بين الدراسة التأصيليّة والتطبيقية**، وذلك أن لكلّ دلالة لفظية تطبيقها من ألفاظ الشريعة، يجب تطبيقها على تأصيلها، وهذا قدر مقبول من الجمع بين التأصيل والتطبيق الذي هو أحد مطالب البحث العلمي.

٥- **أنّه من الموضوعات التي تُكسِب الباحث الملكة الاستدلاليّة، والدربة الاستنباطيّة**، فمباحث دلالة الألفاظ تشتمل على التأصيل النظري والتطبيق العملي، مابين الدلالة والمدلول.

٦- **إسهام الموضوع في حفظ المعاني الشرعيّة وصيانتها عن الإضرار بها**، وذلك أنّ دراسة هذا العلم وإظهاره من شأنه أن يحصّن النّص من مخاطر الفهم السقيم، ويكبح سعي مدارس التأويل الفاسد نحو اختراق النّص، كما أنّ قوانين هذا العلم وقواعده تعصم المسترشد بها من الوقوع في الخطأ والانزلاق في الزّلل.

أهداف البحث:

الأهداف المرجوّة من هذا البحث – بإذن الله – هي:

١- بيان الأسس والركائز التي تنطلق منها دلالات ألفاظ الشريعة، واستظهار المحامل الدلاليّة لنصوص الشريعة.

٢- رصد تاريخ الدلالة الأصولية نشأةً ونموا و ورسوخا.

٣- بيان أصول مباحث الدلالة الأصولية، والعلاقة بينهما.

٤- بيان أثر علم الدلالة الأصولية في حفظ الشريعة ومراد الشارع، وإحقاق إسهام الأصوليين في ذلك.

٥- بيان النظريات الدلالية غير الشرعية ونقدها.

الدراسات السابقة:

من بين الدراسات الأصولية المعاصرة بحوث كثيرة تتعلق بدلالات الألفاظ، بينما لم أجد منها – حسب اطلاعي – دراسة تتخصص في بحث أسس الدلالة الأصوليّة ومحاملها، ورصد علم الدلالة من حيث النشأة والنمو والرسوخ، وأثره في حفظ الشريعة،.

وأشير في الآتي إلى بعض الدراسات الأصولية المتعلقة بدلالات الألفاظ، مع ذكر المستجد في دراستي، فمن ذلك:

١- (**أمالي الدّلالات ومجالي الاختلافات**) كتاب مؤلف لفضيلة الشيخ الدكتور: **عبد الله بن الشيخ محفوظ بن بيّه**، وأصل الكتاب بحث موجز عن حاجة الفقيه إلى اللغة، ثم أضاف إليه محاضراته الأكادمية التي كان يلقيها على طلابه بالجامعة، ويحتوي على تمهيد عن أهمية العربية للفقيه، وأثرها في اختلاف الفقهاء، وبعد ذلك تحدّث عن مباحث الدّلالة الأصولية بالطريقة التعليميّة.

٢- (**طرق دلالة الألفاظ على الأحكام**) رسالة جامعية للباحث: **النهاري عبد القادر**، نال بها درجة الماجستير من كلية الشريعة في الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، وهي **متخصصة** ببحث الطرق الدلالية للألفاظ كدلالة المفهوم والمنطوق والظاهر والخفي، ونحو ذلك.

٣- (**استدلال الأصوليين باللغة العربية، دراسة تأصيلية تطبيقية**) رسالة جامعية للباحث: **ماجد القويز**، نال بها درجة الماجستير من كلية الشريعة في الرياض، تخصصت في **بحث** الاستدلال بقواعد اللغة العربية ودلالتها الوضعية والعرفية على بعض الأحكام الشرعية.

٤- (**تحرير محل النزاع في المسائل الخلافية المتعلقة بدلالات الألفاظ – جمعا ودراسة**)، رسالة جامعية للباحث: **إبراهيم مهنا المهنا**، نال بها **درجة** الدكتوراة من كلية

الشريعة في الرياض، وهي كما هي صريحة في عنوانها، تخصصت في بحث تحرير النزاع الأصولي في المسائل المتعلقة بدلالات الألفاظ.

٥- **(علم التخاطب الإسلامي. دراسة لسانية لمناهج علماء الأصول في فهم النص)** مؤلف للدكتور محمد محمد يونس، نشر دار المدار الإسلامي، تحدّث فيه عن نظرية المعنى من حيث **الوضع** والاستعمال عند الأصوليين، ونظرية الحمل السياقي عند ابن تيمية.

المباحث المستجدة في موضوع هذه الدراسة المقدّمة:

١- التمهيد باللغة ومبادئها، ومنهج الأصوليين فيها، وبذكر خصائص نصوص الشريعة المؤثّرة في دراسة المعنى.

٢- دراسة أسس الدلالة الأصولية ومحاملها.

٣- دراسة نشأة الدلالة الأصولية وتكوينها، ودوافع تلك النشأة.

٤- دراسة العلاقة الدلاليّة بين الثنائيات الدّلالية الأصولية، كمثل ثنائية الأمر والنهي وثنائية الظاهر والخفي وثنائية المنطوق والمفهوم.

٥- دراسة أثر علم الدلالة الأصولي في حفظ الشريعة،.

خطة البحث:

تتكوّن خطة البحث من مقدمة، وتمهيد، وستة فصول، وخاتمة، وفهارس، وفي الآتي تفصيلها:

التمهيد: ويشتمل على مبحثين:

المبحث الأول: اللغة وأهميتها في الدلالة الأصولية:ويشتمل على سبعة مطالب:

المطالب الأول: تعريف اللغة، وأنواعها.

المطلب الثاني: حكمة إحداث اللغات .

المطلب الثالث: واضع اللغات:

المبحث الثالث: محامل الدلالة الأصولية:ويشتمل على تمهيد وثلاثة مطالب:

تمهيد: في المراد بالحمل وأهميته وصفته وشروطه.

المطلب الأوّل: الحمل على اللسان العربي.

المطلب الثاني: الحمل على البيان الشرعي.

المطلب الثالث: الحمل على الفطرة الأمية.

الفصل الثاني: الدوافع والنشأة والتكوين:ويشتمل على مبحثين:

المبحث الأول: دوافع نشأة علم الدلالة الأصولية: ويشتمل على خمسة مطالب:

المطلب الأول: إجمال معنى اللفظ وغرابته.

المطلب الثاني: الوقائع المستجدة.

المطلب الثالث: فساد اللسان العربي

المطلب الرابع: التعارض بين ظاهر الدّلالات

المطلب الخامس: بوادر التأويل الفاسد.

المبحث الثاني: النشأة والتكوين: ويشتمل على ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: نشأة الدلالة الأصولية في عصر التشريع والصحابة.

المطلب الثاني: نموّ الدّلالة الأصوليّة مابين عصر التابعين وتقعيد الشافعي.

المطلب الثالث: رسوخ الدلالة الأصولية في كتب الأصول.

الفصل الثالث:أصول علم الدلالة الأصولية:ويشتمل على ستة مباحث:

المبحث الأول:دلالة الطلب:ويشتمل على ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: دلالة الأمر

المطلب الثاني: دلالة النهي

المطلب الثالث: العلاقة بين دلالة الأمر ودلالة النهي

المبحث الثاني:دلالة الوضوح والخفاء: ويشتمل على ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: واضح الدّلالة.

المطلب الثاني: خفي الدلالة.

المطلب الثالث: العلاقة بين دلالة الواضح ودلالة الخفي.

المبحث الثالث:دلالة العموم والخصوص: ويشتمل على ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: دلالة العام

المطلب الثاني: دلالة الخاص

المطلب الثالث: العلاقة بين دلالة العام ودلالة الخاص

المبحث الرابع: دلالة الإطلاق والتقييد:ويشتمل على ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: دلالة الإطلاق.

المطلب الثاني: دلالة التقييد.

المطلب الثالث: العلاقة بين دلالة الإطلاق ودلالة التقييد.

المبحث الخامس: دلالة المنظوم وغير المنظوم، ويشتمل على ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: دلالة المنظوم

المطلب الثاني: دلالة غير المنظوم.

المطلب الثالث: العلاقة بين دلالة المنظوم وغير المنظوم.

المبحث السادس:الدلالة المقاصدية، ويشتمل على ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: الدلالة المقاصدية بطريق التعليل

المطلب الثاني: الدلالة المقاصدية بطريق تحقيق المصلحة

المطلب الثالث: الدلالة المقاصدية بطريق الفحوى.

الفصل الرابع: أثر علم الدلالة الأصولية في حفظ الشريعة، ويشتمل على أربعة مباحث

المبحث الأول:أثر علم الدّلالة الأصولي في حفظ كليات الشريعة وثوابتها: وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول: أثر علم الدّلالة الأصولي في حفظ قطعيّات الشريعة

المطلب الثاني: أثر علم الدّلالة الأصولي في حفظ ظواهر الشريعة

المطلب الثالث: أثر علم الدلالة الأصولي في حفظ عموم الشريعة

المطلب الرابع: أثر علم الدلالة الأصولي في حفظ وسطية الشريعة

المبحث الثاني: أثر علم الدلالة الأصولية في تنمية العلوم الفقهيّة والعربية: ويشتمل على مطلبين:

المطلب الأوّل: أثر علم الدّلالة الأصولي في تنمية الآراء الفقهية

المطلب الثاني: أثر علم الدلالة في تنمية العلوم العرب.

الفصل الخامس: النظريات الدلالية التاريخية غير الشرعية، ويشتمل على مبحثين.

المبحث الأول: نظريّة تقديم العقل على النقل، ونقدها، ويشتمل على مطلبين:

المطلب الأول: نظرية تقديم العقل على النقل.

المطلب الثاني: نقد نظرية تقديم العقل على النقل.

المبحث الثاني: نظرية دلالة الظاهر والباطن ومعرفة العامة والخاصة ونقدهما، ويشتمل على مطلبين:

المطلب الأول: نظرية دلالة الظاهر والباطن ومعرفة العامة الخاصة.

المطلب الثاني: نقد نظرية دلالة الظاهر والباطن ومعرفة العامة الخاصة.

الفصل السادس: النظريات الدلالية المعاصرة غير الشرعية، ويشتمل على مبحثين:

المبحث الأول: نظرية تقديم المصلحة على النص، ونقدها، ويشتمل على مطلبين:

المطلب الأول: نظرية تقديم المصلحة على النص.

المطلب الثاني: نقد نظرية تقديم المصلحة على النص.

المبحث الثاني: نظرية نقد النص و(الأنسنة)، ونقدها، ويشتمل على مطلبين:

المطلب الأول: نظرية تاريخية النص و(الأنسنة).

المطلب الثاني: نقد نظرية تاريخية النص و(الأنسنة).

الخاتمة.

الفهارس.

منهج البحث:

ويتضمن أربعة أمور:

الأول: منهج الكتابة في الموضوع، ويكون على ضوء النقاط الآتية:

١- اعتماد المنهج العلمي الاستقرائي في رصد أسس الدلالة ومحاملها، وتتبع تاريخ نشأة الدلالة الأصولية، ورصد نموها ورسوخها.

٢- اعتماد المنهج التحليلي في دراسة أثر علم الدلالة الأصولي في حفظ الشريعة.

٣- التمهيد للمسألة بما يوضحها إن احتاج المقام لذلك.

٤- جمع المادة العلميّة من كتب أصول الفقه الأصيلة من جميع المذاهب الفقهية الأربعة، مع الإشارة إلى بعض كتابات المعاصرين عند الحاجة .

٥- استيفاء الأمثلة التطبيقية على المسائل المراد بحثها.

٦- تعريف المصطلحات الأساسيّة في البحث:بالتعريف اللغوي: ويتضمّن الجانب الصرفي، والمعنى اللغوي، وبالتعريف الاصطلاحي: ويتضمن أرجح تعريفات العلماء، وإن لزم ذكر غيره فأذكره مع الترجيح، وأشير إلى المناسبة بين التعريف اللغوي والاصطلاحي إن لزم الأمر.

٧- الاعتراف بالسبق لأهله، في تقرير فكرة، أو نصب دليل، أو مناقشته، أو ضرب مثال، أو ترجيح رأي... إلخ، وذلك بذكره في صلب البحث، أو الإحالة على مصدره في الهامش إن لم يكن بلفظه.

الثاني: منهج التعليق والتهميش، ويكون على ضوء النقاط الآتية:

١- أبيّن أرقام الآيات وأعزوها لسورها، فإن كانت آية كاملة أقول: الآية رقم: (...) من سورة (كذا)، وإن كانت جزءً من آية أقول: من الآية رقم: (.....) من سورة (كذا).

٢- أحيل على مصدر الحديث أو الأثر بذكر الكتاب والباب، ثم بذكر الجزء والصفحة، ورقم الحديث أو الأثر إن كان مذكوراً في المصدر، وإن كان الحديث بلفظه في الصحيحين أو أحدهما فأكتفي بتخريجه منهما، وإن لم يكن في أي منهما أخرجه من المصادر الأخرى المعتمدة، مع ذكر ما قاله أهل الحديث فيه.

٣- أعزو الأشعار المُستشهد بها إلى ديوان الشاعر إن كان لقائله ديوان، وإلا أوثّقه ممّا يتسر من دواوين الأدب واللغة.

٤- أعزو نصوص العلماء وآراءهم إلى كتبهم مباشرة، ولا ألجأ للعزو بالواسطة إلا عند تعذر الأصل، وأوثّق نسبة أقوال المذاهب من الكتب المعتمدة في كل مذهب.

٥- أوثق المعاني اللغوية من معجمات اللغة المعتمدة، وتكون الإحالة على معجمات اللغة بالجزء والصفحة والمادّة.

٦- أوثق المعاني الاصطلاحية الواردة في البحث من كتب المصطلحات المختصة بها، أو من كتب أهل الفن الذي يتبعه هذا المصطلح.

٧- أقوم بترجمة مختصرة للأعلام، وذلك بذكر اسم العلم، ومكانته العلميّة، وأهم مؤلفاته، ووفاته، ومصادر ترجمته، باستثناء المشهورين كالإئمة الأربعة وابن تيمية.

الثالث: ما يتعلق بالناحية الشكلية والتنظيمية ولغة الكتابة، وأراعي فيه الأمور الآتية:

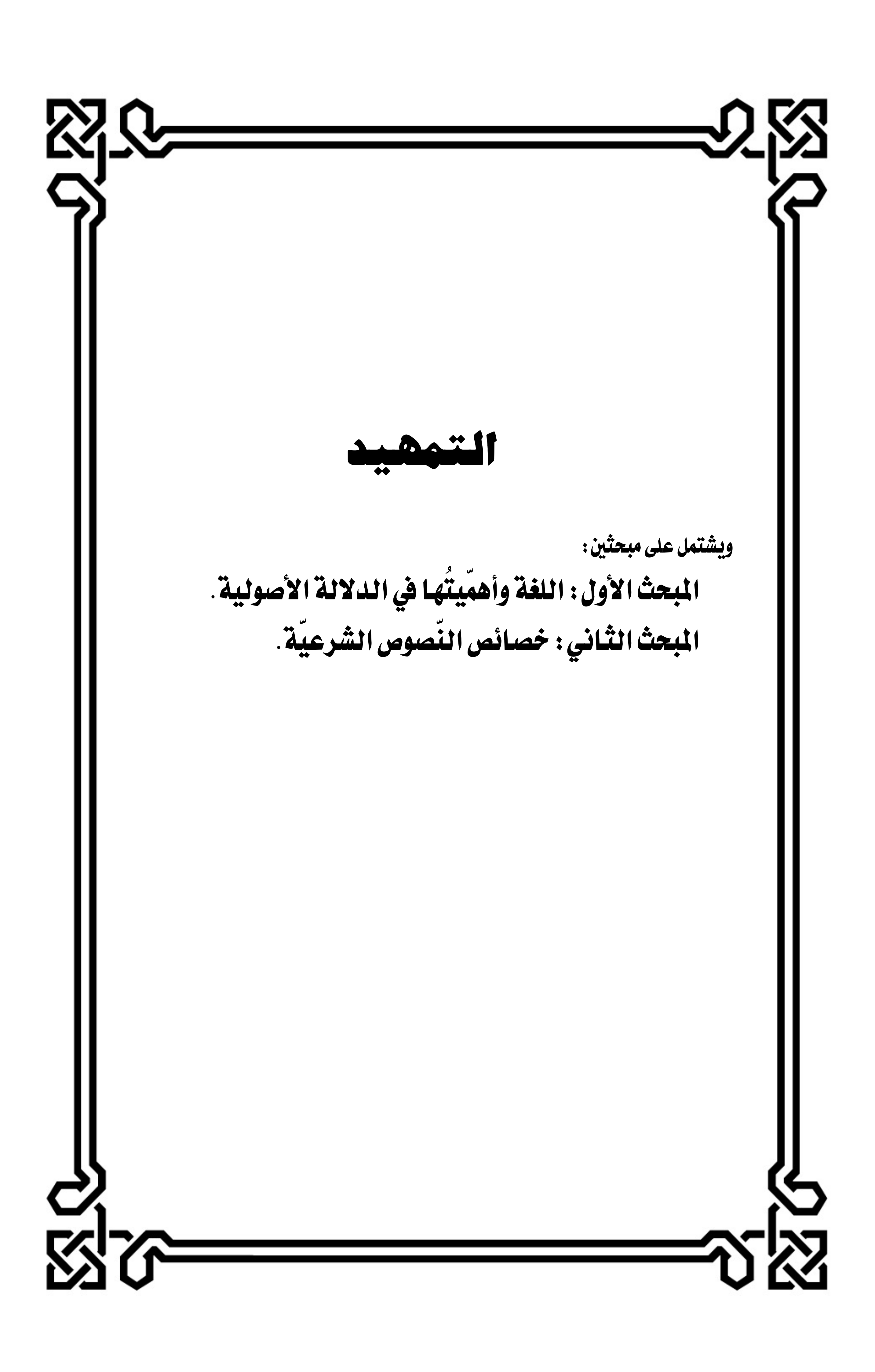
١- العناية بضبط الألفاظ التي يترتب على عدم ضبطها شيء من الغموض، أو إحداث لبس.

٢- العناية بصحة المكتوب، وسلامته من الناحية اللغوية، والإملائية، والنحوية، ومراعاة حسن تناسق الكلام، ورقي أسلوبه.

٣- العناية بعلامات الترقيم، ووضعها في مواضعها الصحيحة ما استطعت لذلك سبيلا.

٤- العناية بانتقاء حرف الطباعة في العناوين، وصلب الموضوع، والهوامش، وبدايات الأسطر.





التمهيد

ويشتمل على مبحثين:

المبحث الأول: اللغة وأهمّيتُها في الدلالة الأصولية.

المبحث الثاني: خصائص النّصوص الشرعيّة.

المبحث الأول
اللغة وأهميتها في الدلالة الأصولية

ويشتمل على سبعة مطالب:

المطلب الأوّل: تعريف اللغة وأقسامها

المطلب الثاني: حكمة إحداث اللغات

المطلب الثالث: واضع اللغات

المطلب الرابع: اختلاف اللغات

المطلب الخامس: طرق معرفة اللغة

المطلب السادس: اللفظ والمعنى في اللغة

المطلب السابع: أهمية اللغة في الدلالة الأصولية

المطلب الأوّل: تعريف اللغة وأقسامها

١ - تعريف اللغة:

أصل اللغة: من لغا يلغو لغوا، واللغو أصلان صحيحان: أحدهما يدلّ على الشيء لا يعتدّ به، كلغو الأيمان، والآخر يدلّ على اللّهج بالشيء، ولغوت بكذا أي: لفظت به، ومنه قولهم: اسمع لغواهم واترك طغواهم، واشتقّوا من ذلك اللغة التي يُلهج بها[١].

واللغة اصطلاحا: فقيل: هي أصوات يعبّر بها كلّ قوم عن أغراضهم[٢].

وقيل: هي الألفاظ الدّالة على المعاني النفسية[٣].

وقيل: الكلام المصطلح عليه بين كل قبيلة[٤].

وقيل: الألفاظ الموضوعة للمعاني[٥].

وقيل: وسيلة الاتصال المباشر بين البشر عن طريق الألفاظ، أو الأصوات الوضعية العرفية التي تدل على المعاني[٦].

والناظر في تعريف اللغة اصطلاحا يجده متنوّعا بتنوع ارتباط اللغة بكثير من العلوم، كعلم الاجتماع، وعلم المنطق، وعلم النفس، وغيرها، فيتم التعريف باعتبار الوصلة التي تربط اللغة بهذا العلم أو ذاك، ولا عجب في ذلك، فاللغة لها محوريّة وقطبيّة في العلوم الإنسانية تجعلها مشاعة بينها، حتى لا يتوقّفوا كثيرا عند تعريفها، وإنْ عرّفوها فبحسب صلتهم بها، إنّما لا يختلفون في الجملة بأن اللغة هي وسيلة التعبير

---

(١) ينظر: ابن فارس، مقاييس اللغة ٥/ ٢٥٥ مادة (لغو)، والزمخشري، أساس البلاغة، (ص ٧٦٤) مادة (لغو).

(٢) ينظر: ابن جنّي، الخصائص، ١/ ٧٦..

(٣) ينظر: الطوفي، شرح المختصر ١/ ٤٦٩.

(٤) ينظر: الكفوي، الكليات.،(ص ٧٩٦).

(٥) ينظر: ابن أمير حاج، التقرير والتحبير، ١/ ٦٨.

(٦) ينظر: د/ أحمد بدوي، معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية، (ص ٢٤٠).

عن الأغراض أو المعاني القائمة بالنفس العاقلة، بألفاظ مصطلح عليها، فهي خادمة المعاني بالكشف والإبانة، كما لا يختلفون في أنّ اللغة تتأثر بحضارة الأمّة وتقاليدها وعقائدها، فكل تطوّر يحدث في ناحية من هذه النواحي يتردد صداه في آلة التعبير، أو ينعكس على اللغة تطويرا أو تغييرا. وأجح التعاريف المذكورة بما يناسب موضوعنا علم الدلالة هو تعريف اللغة بأنّها (**الألفاظ الموضوعة للمعاني**).

٢- أقسام اللغة:

تُقسّم اللغة عند تعريفها لدى الدوائر المعرفية المعاصرة بالنسبة لكلّ قوم أو مجتمع إلى ثلاثة أنواع، هي:

١- **اللغة الحيّة**: وهي لغة الاتصال الأساسية بين مجموعة من السكان، يعيشون في منطقة محدودة، أو تجمعهم جغرافيا معينة.

٢- **اللغة الرسميّة**: وهي لغة الاستخدام الرسمي في الاتصالات الرسمية والمدارس التعليميّة لدولة معينة.

٣- **اللغة الميتة**: وهي التي هُجِر استخدامُها كوسيلة للتخاطُب، رغم احتمال استمرارها عند بعض الباحثين، أو في الطقوس الدينية، كاللغة اللاتينية[1].

❊ ❊ ❊

(١) ينظر: د/ أحمد بدوي، معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية، (ص ٢٤٠).

المطلب الثاني: حكمة إحداث اللغات

لمّا كان النوع الإنساني أشرف مخلوق في العالم السفلي، من كونه مخلوقا لمعرفة الخالق وعبادته التي هي أجلّ المطلوبات، بما خصّه الله تعالى من نعمة العقل الذي به الإدراك والتمييز، وكان هذا المقصود لا يتم دون الإبانة والإفصاح، وكل واحد من الإنس لا يستقل بتحصيل معارفه بنفسه دون معين من نوعه، دعت الحاجة إلى نصب أدلة يتوصّل بها الناس إلى معرفة ما في ضمير الآخر من المعاني المُعينة في إدراك غرضه المبتغى من أمر معاشهم من المعاملات والحاجيات، أو أمر ميعادهم من الديانات والعبادات.

وأخفّ ما يكون من الدلائل المُعرّفة للمعاني النفسية ما كان من الأفعال الاختيارية، وأخفّ ما يكون من ذلك ما لا يفتقر إلى آلات وأدوات، ولا فيه ضرر ولا ازدحام، ولا يبقى وقت الاستغناء عنها، فاجتمع ذلك كلّه في دلالة اللغة، فهي أيسر الدلالات وأفيدها وأعمها، **فأمّا كونها أيسر**: فلأنّ ألفاظها حروف تخرج بتنفّس الهواء الخارج الضروري بلا تكلّف، **وأمّا كونها أفيد**: فلأنها موجودة عند الحاجة معدومة عند عدمها، **وأمّا كونها أعمّ**: فلعموم دلالتها على كلّ شاهد وغائب، فإذا أمكن بالدّلالات غير اللفظية الدّلالة على الشاهد فقد لا يُمكِنها على الغائب، على حين أنّ اللغة عمّت الكل.

فكان من لطف الله – تعالى – بخلقه وعنايته بهم أن أقدرهم على الصوت وتقطيعه وتنويعه، على وجه يدلّ على ما في النفس بسهولة ميسورة، من غير مشقّة ولا نَصَب، فالصوت هو الدليل الأيسر للتعريف والتعارف، وللتعايش والتفاهم في ما بين البشر، فمن اختلاف تركيبات المقاطع الصوتية حدثت الدلائل الكلامية والعبارات اللغوية المُفصحة عن المعاني والأفكار والحاجات، إذ إنّ « الصوت هو آلة اللفظ وهو الجوهر الذي يقوم به التقطيع و به يوجد التأليف، ولن تكون حركات اللسان لفظا

ولا كلاما موزونا ولا منثورا إلا بظهور الصوت، ولا تكون الحروف كلاما إلا بالتقطيع والتأليف »[1].

وقد جعل الله تعالى نطق الإنسان على وِزان خلقه إيّاه، إذ إنّ النّطق أخصّ صفات الحيوانيّة النّاطقة، فقال تعالى: ﴿ خَلَقَ ٱلْإِنسَـٰنَ ۝٣ عَلَّمَهُ ٱلْبَيَانَ ﴾[2]، قال الزركشي[3]: « ولحذف الواو (العاطفة) في قوله تعالى: **(علمه البيان) نكتة علمية: فإنه جعل تعليم البيان في وِزان خَلقِه وكالبدل من قوله: (خلق الإنسان)، لأنّه حيّ ناطق، وكأنّه إلى نحوه أشار أهل المنطق بقولهم في حدّ الإنسان: حيوان ناطق** »[4].

فتكلّم الإنسان لغته الموضوعة بهذا الصوت المُفصح والمميّز، وتوارث الناس لغاتهم كآلة للنفس الضرورية والعقل المميّز، وقد خفّت المؤونة بحملها حين دلّت عند الحاجة لها وتنتهي بانقضائها ، وعمّت الفائدة باستخدامها حين تناولت الموجود والمعدوم، والمحسوس والمعقول، ، ففيها من اللطف والحكمة ما لا يخفى[5].

* * *

---

(١) الجاحظ، البيان والتبيين، ١/ ٧٩.

(٢) الآيتان ٣،٤ من سورة الرحمن.

(٣) هو بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله، التركي الأصل، الزركشي، ولد سنة ٧٤٥هـ في مصر، فقيه أصولي شافعي، كان جامعاً ومؤلفاً ومحرراً، له البحر المحيط في الأصول، والمنثور في القواعد، وتشنيف المسامع شرح جمع الجوامع، والبرهان في علوم القرآن. توفي بمصر سنة ٧٩٤هـ.

[ينظر: الدرر الكامنة (٣/ ٣٩٧)، شذرات الذهب (٨/ ٥٧٢)، والأعلام (٦/ ٦٠)].

(٤) البرهان في علوم القرآن، ١/ ٣١٢.

(٥) ينظر: السيوطي، المزهر، ١/ ٤٠، والآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ١/ ١٣، والرازي، المحصول، ١/ ١٩٣، والإيجي،شرح العضد، (ص ٣٤).، والسبكي، الإبهاج، ١/ ١٩٤.

المطلب الثالث: واضع اللغات

الحديث عن المبادئ اللغوية يستدعي الإجابة دائما عن السؤال الشائع: **مَن هو واضع اللغات؟** صال وجال اللغويون في الإجابة وهم يرون أنه « موضع مُحْوِجٌ إلى فضل تأمّل »[(١)]، وانخرط معهم الأصوليون في النظر والتّتبع لكل مرشد إلى واضع اللغة دون حسم، لعلّ أحد المبرّرات البحثية في مبحث محجوب عن العقل بالغيب هي إشارات النصوص الشرعية إلى الواضع في قولين أساسين للمسألة: (التوقيف والاصطلاح)، ولا يزال باب البحث مفتوحا في أكثر المجامع اللغوية، ولا جدوى سوى اجترار ذات الفرضيات وأدلتها، الأمر الذي حدا بعضَ المجامع اللغوية إلى إقفال الخوض فيه[(٢)]، وأضحى من المُسلّم فيه: أنه لا يبقى في بحث هذه المسألة « إلا رجم الظن في أمر لا يرتبط به تعبد عملي، ولا تَرْهق إلى اعتقاده حاجة، فالخوض فيه إذاً فضول لا أصل له »[(٣)]، ولربّما تضعف ضرورة الإلحاح في حقيقة المسألة حين نعلم أنها إحدى إفرازات الجدال بين أبي هاشم الجبائي[(٤)] المعتزلي وغريمه أبي الحسن الأشعري[(٥)] الذي خالفه في القدر والوعيد وفي باب الأسماء والأحكام، فاجترّ ذلك

---

(١) ابن جني، الخصائص، ١/ ٨٨.

(٢) ينظر: د/ محيي الدين محسّب، علم الدّلالة عند العرب، (ص ٢٠).

(٣) الغزالي، المستصفى، ٣/ ٩.

(٤) هو عبد السلام بن أبي علي محمد بن عبد الوهاب بن سلام بن خالد بن حُمران بن أبّان مولى عثمان بن عفان، المعروف بأبي هاشم الجبائي، هو وأبوه من رؤوس المعتزلة، والمتكلمين الكبار، و(الجبائي) قيل: نسبة لقرية من نواحي البصرة، له تصانيف كثيرة، منها: تفسير القرآن، والجامع الكبير، وكتاب الاجتهاد، وغيرها، توفي سنة ٣٢١هـ
[ينظر: طبقات المفسرين للداوودي، ١/ ٣، وطبقات المعتزلة (ص٤٩)، وتاريخ بغداد ١١/ ٥٦]

(٥) هو علي بن إسماعيل بن إسحاق، أبو الحسن، من نسل الصحابي أبي موسى الأشعري، مؤسس مذهب الأشاعرة، وأحد الأئمة المتكلمين، والأعيان المتبوعين، على مذهب الشافعي في الفقه، أخذ علم الكلام أولا عن أبي علي الجبائي شيخ المعتزلة ثم فارقه ورجع عن الاعتزال وأظهر ذلك وشرع في الرد عليهم والتصنيف على خلافهم، من آثاره: الإبانة عن أصول الديانة، ومقالات الإسلاميين، إثبات القياس، والأسماء والأحكام، توفي سنة ٣٢٤هـ.
[ينظر: تاريخ بغداد ١١/ ٣٤٦، وطبقات الشافعية الكبرى ٢/ ٢٥١، والأعلام ٤/ ٢٦٣]

الخلاف بحثَ مبدأ اللغات، فقال أبو هاشم: هي اصطلاحية، وقال أبو الحسن: هي توقيفية، ثم خاض الناس بعدهما في المسألة دون خطام أو زمام، وجعلها آخرون بعدهما خليطا بين الوقف والاصطلاح، وآخرون توقفوا عن الترجيح، وذلك بحسب استقراء ابن تيمية[1].

وتختلف أقوالهم في واضع اللغة على ثلاثة أقوال، هي:

القول الأول: الواضع هو الله تعالى، وهو القول المسمّى بالتوقيف، وينسب لأبي الحسن الأشعري وأهل الظاهر وبعض الفقهاء، وذلك إما بطريق الإيحاء والإلهام، أو بطريق خلق العلم الضروري في الواضع لها، وذهب ابن تيميّة إلى أنّه إلهام وفسّره: «بأن الله – تعالى- ألهم النوع الإنساني أن يُعبّر عمّا يريده ويتصوّره بلفظه، وأنّ أوّل من علِم ذلك أبوهم آدم، وهم علموا كما علم ... **فالإلهام كاف في النّطق باللغات من غير مواضعة متقدمة، وإذا سمّي هذا توقيفا فليُسَمّ توقيفا...** »[2].

ودليلهم:

١/ قوله تعالى:﴿ وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا ﴾[3]، ووجهه: أنه تعالى علم آدم عامة الأسماء كلها بلا تخصيص، كما في حديث الشفاعة عنه ﷺ: أن الناس يوم القيامة يقولون: (يا آدَمَ أنت أبو الناس خَلَقَكَ الله بيده، وَأَسْجَدَ لك مَلَائِكَتَهُ، وَعَلَّمَكَ أَسْمَاءَ كل شَيْءٍ..) [4] فلم يكن يعلمها آدم ولا الملائكة من قبل إلا بتعليم الله تعالى، فدل على الوقف.

---

(١) ينظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٧/ ٩١.

(٢) مجموع الفتاوى، ٧/ ٩٥-٩٦.

(٣) من الآية ٣١، من سورة البقرة .

(٤) أخرجه البخاري في صحيحه،كتاب التفسير، باب قوله تعالى (وعلم آدم الأسماء كلها)، ص٧٦٠،رقم ٤٤٧٦، وجاء في تفسير ابن جرير ١/ ٢١٥، وأبي حاتم ١/ ٨٠ : عن ابن عباس رضي الله عنهما، قال: (أنه علمه كل شيء، حتى علّمه القصعة والقصيعة، والفسوة والفسيّة).

ونوقش: بأن تعليم آدم هو إلهامه بعض العلوم التي بها يعرف الأسماء[1]، فالتعليم غير إيجاد العلم، أو أنها موضوعة بالاصطلاح من خلقٍ قبله، كما كان للملائكة لغة يتخاطبون بها قبله، فعلمها الله آدم، وذلك جائز، ويسقط به الدليل.

٢/ قوله تعالى: ﴿ وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦ خَلْقُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَٰنِكُمْ ﴾[2]

ووجهه: أن المراد اختلاف اللغات وليس جارحة الألسن، والتنصيص على آيتها دالّ على وقْفيّتها.

ونوقش: إذا لم يكن المقصود الجارحة المخصوصة، فليس بصرفه إلى اللغات أولى من صرفه إلى القدرة على اللغات ومخارجها التي خلقها الله – تعالى- فيهم.

٣/ قوله تعالى: ﴿ خَلَقَ ٱلْإِنسَٰنَ ﴿٣﴾ عَلَّمَهُ ٱلْبَيَانَ ﴾، ووجهه: أن البيان من تعليم الله – تعالى- وإلهامه، كما ألهم الله – تعالى - الحيوان الصوت الذي يعرف به بعض مراده، وقد سمّى الله – تعالى- ذلك منطقا في قوله تعالى: ﴿ عُلِّمْنَا مَنطِقَ ٱلطَّيْرِ ﴾، فالآدمي عرف لغته إلهاما من الله – تعالى- من غير وضع سابق.

ويمكن أن يناقش: بأن الإلهام والمواضعة غير متضادّين، فيصحّ أن يصطلح النّاس على لغة ويضعوها بإلهام الله وتيسيره، منّةً منه تعالى وتيسيرا.

٤/ من المعقول: وهو أن التوقيف لازم، لأن المصطلحين إما أن يتواضعوا وَفق اصطلاح سابق، وهو تسلسل، وإما عن وقف سابق وهو المطلوب.

ونوقش: أنّه ساقط بتعلّم الولد اللغة من والديه دون سبق، وبقدرتهم على التواضع بالإشارة والإيماءة ونحو ذلك.

القول الثاني: الواضع هم البشر من أرباب اللغات، واحد منهم أو جماعة، ويسمى بالاصطلاح والتواطؤ، وهو قول البهشمية[3].

---

(١) كما في قوله تعالى: ﴿ وَعَلَّمْنَٰهُ صَنْعَةَ لَبُوسٍ لَّكُمْ ﴾ من ٨٠الآية ٢٢، من سورة الأنبياء.

(٢) من الآية ٢٢، من سورة الروم. .

(٣) نسبة إلى أبي هاشم الجبائي، وهو من باب النحت في اللغة، ينظر: البغدادي، الفرق بين الفرق، (ص١٦٩).

ودليلهم:

١/ قوله تعالى: ﴿ وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوۡمِهِۦ ﴾، ووجهه: تقدّم اللغة على البعثة والتوقيف، فكل رسول خاطب قومه بلسانهم المتواطئ عليه من لدنهم، حيث التوقيف لا يسبق البعثة.

ونوقش: بمنع حصر التوقيف على الإرسال، ثم إن إضافة اللسان إلى القوم إضافة اختصاص وليس وضعا واصطلاحا، فآدم أبو البشر علم بنيه اللسان واختص كل قوم بلسانه الموروث، وخاطب كل نبي قومه بلسانهم الموروث.

٢/ من المعقول: لا يجوز كونها توقيفا، لأنه يلزم منه مخاطبة مَن لا يفهم بما لا يفهم، فيكون لغوا، فلزم الاصطلاح عليها.

ونوقش: بأن الإفهام يكون بالإلهام، أو بقدرة الله – تعالى- على أن يخلق كلاما في مخلوق جامد، فيفهم الناس لغتهم منه قبل الوحي.

القول الثالث: هو الجمع بين القولين السابقين، فبعض اللغة توقيف والبعض الآخر اصطلاح، مع اختلاف في الابتداء:

- فبعضهم يرى أنّ ابتداء اللغة وقع بالتوقيف، والباقي اصطلاح، **ودليلهم:** أنّ الابتداء بوضع اللغة يلزم منه أن يعرف المتواضعون ما في ضمير صاحبه، فيلزم منه اصطلاح سابق، وهذا تسلسل، فلابدّ من التوقيف ابتداءً، ثم لا يمنع أن تحدث لغات كثيرة اصطلاحا.

  ونوقش: يمكن الابتداء بالإشارة والإيماء حتى يتوصلوا للفظ.

- والبعض الآخر يرى أنّ ابتداء اللغة وقع اصطلاحا، والباقي توقيف، وهو قول أبي إسحاق الإسفراييني[(١)]، **ودليلهم:** فهم ما جاء توقيفا لا يكون إلا بعد تقدّم

---

(١) هو إبراهيم بن محمد إبراهيم بن مهران، الإمام ركن الدين، أبو إسحاق الإسفراييني، المتكلم الأصولي الفقيه الشافعي شيخ أهل خراسان، من آثاره: الجامع في أصول الدين، والرد على الملحدين، وتعليقة في أصول الفقه، =

اصطلاح ومواضعة، ثم يتمم التوقيف الباقي.

ونوقش: بأن التعليم بواسطة رسول أو إلهام يغني عن ذلك[1].

وهكذا تتكافأ الأقوال استدلالا ونقاشا، ممّا حدا كثيرا من جمهور المحقّقين إلى التوقّف والقول بلا قول محدّد، بل بتجويز وقوع كلّ الأقوال السابقة[2]، لجوازها عقلا، وفقدان دليلها الحاسم نظرا، خاصّة وأن المسألة مصنّفة على أنها علميّة غير عمليّة ولا آيلة إلى العمل، والاستدلال لأقوالها جاء بطرق ظنّية، فلم يتحقّق منها علم قاطع ولا عمل راجح.

ومع جسامة الخوض في مسألة تتحدّث عن وضع أعظم وسيلة اتصال بين البشر لصالح دينهم ومعاشهم، إلا إن الخلاف فيها لم يكن ذا أثر في التأصيل الفقهي ولا اللغوي، بل كما يعبّر الأصوليون بأنّ «**الخلاف فيها طويل الذَّيل قليل النَّيل**»، إذ لا يتعلق بها اعتقاد ولا عمل، حتى لو لم تذكر لم ينقص من العلوم اللغوية وغيرها شيء، **بل لا تعدو كونها من رياضة العلم لا من ضرورياته**[3].

❊ ❊ ❊

= توفي سنة ٤١٨ هـ ودفن في إسفرايين.

[ينظر: طبقات الشافعية الكبرى ٤/ ٢٥٧، طبقات الشافعية لابن قاضي شهبة ١/ ١٧٠] .

(١) ينظر تفاصيل المسألة بأقوالها وأدلتها: ابن حزم، الإحكام، ١/ ٥٣، والكلوذاني، التمهيد، ١/ ٧٣، الرازي، المحصول:١/ ١٨١، والآمدي، الإحكام، ١/ ٧٤،وصفي الدين الهندي، نهاية الوصول، ١/ ٧٥، وابن أمير حاج، التقرير والتحبير، ١/ ٦٩، الطوفي، شرح المختصر، ١/ ٤٧١، والشوكاني، إرشاد الفحول، ١/ ٤١،وابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٧/ ٩٠-٩٥، وابن جني، الخصائص، ١/ ٨٨، والسيوطي، المزهر، ١/ ١٤.

(٢) كالغزالي في المستصفى، ٣/ ٩ والطوفي في شرح المختصر، ١/ ٤٧٣، وصفي الدين الهندي في نهاية الوصول، ١/ ٨٠-٨١، والزركشي في البحر المحيط، ١/ ٤٠٢، وابن أمير حاج في التقرير والتحبير١/ ٧٤.

(٣) ينظر: المراجع السابقة.

المطلب الرابع: اختلاف اللغات:

تختلف اللغات باختلافها لفظا ونطقا، كما في قوله تعالى: ﴿ وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦ خَلْقُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَٰنِكُمْ ﴾[1]، فأحد الآيات الدالّة على الله تعالى الخالق المتصرّف هو اختلاف لغات البشر مع اتحاد أصل نوعهم، كما قال تعالى في آية اختلاف الزروع والخيل: ﴿ يُسْقَىٰ بِمَآءٍ وَٰحِدٍ وَنُفَضِّلُ بَعْضَهَا عَلَىٰ بَعْضٍ فِى ٱلْأُكُلِ ﴾[2] فلا شك أن اللغة كانت واحدة أوّل زمن البشرية حين كانوا في مكان واحد، ثم اختلفت تدريجيّا إلى لغات حين تفرقت قبائلها في مواطن الأرض، وتوسّعت بتوسُّع حاجات أهلها المقتضي وضع أسماء للمعاني المستجدّة والمخترعات الطارئة، ويمتدّ الاختلاف إلى اختلاف اللهجات ونطق الكلمات داخل إطار اللغة الواحدة[3]، وإلى اختلاف الأصوات ونغماتها فيما بينها [4].

وقيل في سبب اختلاف اللغات:

- إن الله تعالى علّم آدم جميع الأسماء بجميع اللغات، العربية منها والفارسية والسريانية والرومية والعبرية وسواها، ثم إن ولده تفرقوا في الأرض، وعلِق كلّ واحد بلغة منها فغلبت عليه وعلى مَن معه واضمحلّ عنهم ما سواها[5].
- إن اللغة كانت واحدة، وحصل الاختلاف بعد الطوفان على قوم نوح، فنجّا الله

---

(١) من الآية ٢٢، من سورة الروم.

(٢) من الآية ٤، من سورة الرعد.

(٣) ينظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير ٢١/ ٣٤.

(٤) وهو الذي نصّ عليه الزمخشري، فالاختلاف عنده هو الحاصل في الأصوات والنغم، حتى لا يتفق منطقان في همس واحد، ولا جهارة ولا رخاوة ولا فصاحة ولا لكنة ولا نظم ولا أسلوب ولا غير ذلك من أسلوب النطق وأحواله. ينظر: الكشاف ٤/ ٥٧١، وأبو حيان، البحر المحيط ٧/ ١٦٢، ورجحه الألوسي.في روح المعاني، ٢١/ ٣١.

(٥) ينظر: ابن جني، الخصائص/ ١/ ٨٨، والسيوطي، المزهر، ١/ ١٩.

تعالى منه نوحا ومَن معه، ثم تفرّقت اللغات في أولاده حين تفرقوا في الأرض[١].

- باختلاف الأماكن وطبائعها، كما نشاهد اختلاف الحيوان على قدر اختلاف طبائع أماكنها، كذلك اللغات والأخلاق والشهوات تختلف باختلاف طبائع أماكنها[٢]، ويحدث من اختلاف الأمكنة أن أمزجة الألسنة تختلف باختلاف الأهوية وطبائع الأمكنة، ففي حال غلبة البرد في مكانٍ ما تعظم الكثافة فتثقل الألسنة، وفي حال غلبة الحر في مكان آخر تغلب اللطافة فتخفّ الألسنة[٣].

هذا جلّ ما قيل في سبب اختلاف اللغات، والملاحظ أنها مجرّد محاولة لتفسير حقيقة ماثلة، تفسيرا أشبه بتكهنات افتراضيّة تخلو من قرينة أو شائبة استدلال تعضد أيّاً منها، على حين أنّ اختلاف لغات البشر تبقى هي الحقيقة والآية الكونية الدّالة على ربوبية الخالق، والتي تستعصي على أيّ تفسيرٍ سببيٍّ ذي دلالة وافية بالمطلوب، تماما مثل ما قيل في تفسير أصل واضع اللغة، كما سبق في عنصر (واضع اللغات).

وحين تثبت حقيقة اختلاف اللغات فإنها في الألفاظ والحروف ومخارجها، بمعزل تام عن المعاني، فالمعاني واحدة في جميع اللغات، فتجسيد معنى في لغات مختلفة هو نفسه لا يختلف من حيث الماهيّة المشتركة، كماهيّة الإنسان واحدة في التصوّر الذهني بالنّسبة للرضيع والفطيم والمراهق والكهل، وللإنسان السقيم والصحيح والطويل والقصير[٤]، ولهذا يشير بعض المفسرين إلى آية اختلاف اللغات من كونها مختلفة الألفاظ والقوانين والتراكيب مع اتحاد معانيها ومدلولها[٥]، كما جاء في تراث صاحب المنطق(أرسطو)[٦] ما يصدّق هذه النظرية، فقال: «إن الكلام رمز لِما في

---

(١) ينظر: الزركشي، البحر المحيط، ١/ ٤٠٠، والسيوطي، المزهر، ١/ ٣٢، وابن عاشور، التحرير والتنوير ٢١/ ٣٥.

(٢) ينظر: الجاحظ، البيان والتبيين، ٣/ ٢٩٤.

(٣) ينظر: الطوفي، شرح المختصر، ١/ ٤٦٩، وابن تيمية، الفتاوى الكبرى، ٥/ ٢٦٤.

(٤) ينظر: الطوفي، شرح مختصر الروضة، ٢/ ٤٥١.

(٥) ينظر: أبو حيان، البحر المحيط، ٧/ ١٦٢..

(٦) هو: أرسطوطاليس بن نيقوماخايس الفيتاغوري، ومعنى أرسطوطاليس أي: تام الفضيلة، فيلسوف الروم =

العقل، والكتابة رمز للكلام، وكما أن حروف الكتابة ليست واحدة بالنسبة لكل البشر، كذلك الألفاظ، **ولكن المعقولات واحدة للجميع**، وكذلك الأشياء في العالم الخارجي، والتي تعدّ هذه المعقولات صورا لها متماثلة بالنسبة للجميع »[1] .

وانثالت هذه النظرية على ثقافة التأليف العربي، فأصبحت ذائعة الصيت مسلمة الوجود، حتى يحاكيها الإمام الغزالي[2] فيقول: « اعلم أن المراتب فيما نقصده – مراتب الوجود- أربعة، واللفظ في المرتبة الثالثة، فإن للشيء وجودا في الأعيان، ثمّ في الأذهان، ثم في اللفظ، ثم في الكتابة، فالكتابة دالّة على اللفظ، واللفظ دالّ على المعنى الذي في النفس، ... **والوجود في الأذهان والأعيان لا يختلف بالبلاد والأمم، بخلاف الألفاظ والكتابة فإنهما دالّتان بالوضع والاصطلاح** »[3]، بهذا تحافظ الدلالة اللفظية على معيارها الدلالي الرفيع الذي لا يقاومه دلالة أخرى، إذ إنّ الوجود اللساني (اللفظ) دليل، والوجودان: العيني والذهني مدلول، فلفظة (زيد) تدلّ على ذلك الإنسان

= وطبيبها، مؤسس علم المنطق وعلم الحيوان، له تآليف في الفلسفة والطب والسياسة، توفي ٣٢٢ق.م.
[ينظر: طبقات الأطباء لا بن أصبيعة (ص ٧٤)، وموسوعة الفلاسفة، د/ عباس (ص٣٦)]

(١) ينظر: د/ محيي الدين محسّب، علم الدّلالة عند العرب، (ص ٥٤-٥٥).

(٢) هو محمد بن محمد بن محمد بن أحمد الطوسي، حجةالإسلام، أبو حامد، الغزالي، العالم المتبحر، الفقيه المتنسك، الأصولي المتكلم، له تآليف شهيرة، ومقالات كثيرة، منها: المنخول والمستصفى، وتهذيب الأصول، وأساس القياس، وشفاء الغليل، كلها في الأصول، وإحياء علوم الدين في السلوك، وتهافت الفلاسفة، والمنقذ من الضلال، وميزان الاعتدال في المنطق والكلام، وغيرها كثير، توفي سنة ٥٠٥هـ.
[ينظر: طبقات الشافعية الكبرى (٣/ ٤١٦)، وطبقات الشافعية لابن كثير (٢/ ٥٣٣)، وطبقات الشافعية للإسنوي (٢/ ١١١)، وطبقات الشافعية لابن قاضي شهبة (١/ ٣٠٠)].

(٣) معيار العلم (ص ٥٠-٥١)، وينظر: المستصفى ١/ ٦٥-٦٦، وهو طبق الأصل من كلام ابن سينا في رسالة العبارة من كتاب الشفا ١/ ٥ حيث يقول: (... فصارت الكتابة دليلا على الألفاظ أولا ... وأما دلالة ما في النفس على الأمور فدلالة طبيعية لا تختلف، ... كما في الدلالة التي بين اللفظ والأثر النفساني، فإن المدلول عليه – وإن كان غير مختلف – فإن الدال مختلف، ولا كما في الدّلالة التي بين اللفظ والكتابة، فإن الدّال والمدلول عليه جميعا قد يختلفان).

الخاص الموجود في الخارج والمطابق لصورته في الذهن[(١)].

بيْد أنّ ابن تيمية تفطّن إلى حقيقة اختلاف المعاني بين الأمم والأفراد وأنه ليس باختلاف الألفاظ، بل باختلاف الأفكار والإرادات القلبية والنفسية المصدرة للمعاني، وتبقى في دلالة اللغات عليها واحدة، ليحصل الفرق بين الحقيقتين المختلفتين: (اختلاف اللغات واختلاف المعاني)، فلا شك عنده أن النص كالقرآن يُقرأ بلغته وهو ذات المعنى بعد ترجمته لغيرها، والإنجيل يقرأ بالعبرية والعربية والفارسية وهو إنجيل كيفما قرئ، وكذا ما ترجمته العرب من كلام الأوائل من الفرس والهند واليونان فتلك المعاني هي المعاني، وهي باقية لم تختلف بكونها فارسية أو هندية أو يانونية أو عربية، والمعاني هي نفسها لم يكن كونها حقا أو باطلا من جهة اختلاف الألسنة،[(٢)] بل « **تلك المعاني هي في نفسها حقائق متنوعة مختلفة أعظم من اختلاف الألسنة واللغات بكثير كثير، وأين اختلاف المعاني من اختلاف الألفاظ، وإنما ذلك بمنزلة اختلاف صور بني آدم وألسنتهم بالنسبة إلى اختلاف قلوبهم وعلومهم وقصودهم**، ومن المعلوم أنّ اختلاف قلوبهم وعلمها وإرادتها أعظم بكثير من اختلاف صورهم وألوانهم ولغاتهم »[(٣)]، وإنما فاق اختلاف المعاني اختلاف الألفاظ: « لأن المعاني مبسوطة إلى غير غاية وممتدة إلى غير نهاية، وأسماء المعاني مقصورة معدودة ومحصلة محدودة »[(٤)].

---

(١) ينظر: الطوفي، شرح مختصر الروضة، ٢/ ٤٥٢.

(٢) ينظر: ابن تيمية، الفتاوى الكبرى، ٥/ ٢٥٥، وللإمام الشاطبي نظر في دلالة الألسنة على المعاني، حيث يقسّم اللغة قسمين: **الأول**: الألفاظ الدّالة على معان مطلقة تشترك فيها جميع الألسنة، مثل الإخبار عن قيام زيد بقول: قام زيد، فلا تختلف اللغات في الإخبار عنه،**والثاني**: الألفاظ الدّالة على معان خادمة تابعة، يختص بها لسان عن لسان، مثل قول: زيد قام، بقصد العناية بالخبر في تقديم زيد عن فعله، وهذا الاختصاص يمنع اشتراك اللغات في ترجمة ذات المعنى الخادم التابع، وبسبب ذلك يمنع الشاطبي ترجمة القرآن بكلّ معانيه، ماعدا تفسير معانيه المطلقة فيصح بلغات أخرى، ينظر: الموافقات ٢/ ١٠٥-١٠٧، وهو قول ابن قتيبة في : تأويل مشكل القرآن (ص٢١) وكذلك ابن فارس في: الصاحبي (١٦-٢٥).

(٣) الفتاوى الكبرى ، ٥/ ٢٥٦.

(٤) الجاحظ، البيان والتبيين، ١/ ٧٦.

وقد حظيت العربية من بين اللغات المختلفة بمكانة سامية ومقام رفيع، فهي اللغة الأخف نطقا والأسهل مخرجا، وهي الأفصح لفظا والأحسن قولا، والأشرف حسبا بوصفها لسان الإسلام خاتَم الأديان [1]، وآية ذلك « أن الله تعالى لمّا وضع رسوله ﷺ **موضع البلاغ من وحيه، ونصّبه منصب البيان لدينه، اختار له من اللغات أعربَها، ومن الألسن أفصحَها وأبينَها، ثم أمدّه بجوامعِ الكلم** »[2].

وقد قال الشافعي: « **لسان** العرب أوسع الألسنة مذهبا وأكثرها ألفاظا .. وأولى الناس بالفضل في اللسان مَن لسانُه لسانُ النبي ﷺ، ولا يجوز - والله أعلم - أن يكون أهل لسانه أتْباعا لأهل لسان غير لسانه في حرف واحد، بل كلّ لسان تبع للسانه وكل أهل دين قبله فعليهم اتّباع دينه »[3]

وقال التُّمرتاشي[4]وشارحه الحصفكي[5]: « للعربية فضل على **سائر** الألسن، وهو لسان أهل الجنة ومن تعلّمها أو علَّمها غيره فهو مأجور، وفي الحديث قال ﷺ (**أَحِبُّوا العرب لِثلاثٍ لأني عربيٌّ، والقرآن عربيّ، وكلام أهل**

---

(١) ينظر: الطوفي، شرح المختصر، ١/ ٤٦٩.

(٢) السيوطي، المزهر، ١/ ١٥٦.

(٣) الرسالة، (ص ٤٢، ٤٦)، وأبطل ابن حزم فضل أيّ لسان على لسان، لأن الفضل محصور بالعمل أو الاختصاص، ولا عمل للغة، ولا جاء نصّ صحيح يخصّ أحدها بالفضل، وبكل لغة نزل كلام الله ووحيه، فتساوت اللغات من هذه الجهة، ينظر: الإحكام، ١/ ٥٨.

(٤) هو محمد بن عبد الله بن أحمد الخطيب التُّمرتاشي – نسبة لقرية (تمرتاش) في خوارزم، الغزي، توفي سنة ١٠٠٤هـ من مؤلفاته: تنوير البصائر،وشرحه: منح الغفار، والوصول إلى قواعد الأصول.
[ينظر: خلاصة الأثر للمحبي ٤/ ١٨،والأعلام للزركلي ٦/ ٢٣٩]

(٥) هو محمد بن علي بن محمد الحصني الأصلي الدمشقي المعروف بالحصفكي، مفتي الحنفية بدمشق،فقيه حنفي أصولي محدث مفسّر، توفي عام ١٠٨٨هـ من آثاره: الدر المختار شرح تنوير الأبصار، الدر المنتقى شرح ملتقى الأبحر، شرح على القطر في النحو.
[ينظر: خلاصة الأثر للمحبي ٤/ ٦٣، ومعجم المؤلفين ٣/ ٥٤٤]

الجنة عربيّ) [1] ... »[2]، وقال ابن تيميّة: « العرب هم أفهم من غيرهم، وأحفظ وأقدر على البيان والعبارة، ولسانهم أتمّ الألسنة بيانا وتمييزا للمعاني، جمعا وفرقا، يجمع المعاني الكثيرة في اللفظ القليل، إذا شاء المتكلم الجمع، ثم يُميّز بين كل شيئين مشتبهين بلفظ آخر مميز مختصر »[3].



(١) أخرجه الحاكم في المستدرك، ٤/ ٩٩، والطبراني في المعجم الكبير١١/ ١٨٥، وقال الهيثمي في المجمع ١٠/ ٥٢: (رواه الطبراني في الكبير والأوسط إلا أنه قال ولسان أهل الجنة عربي، وفيه العلاء بن عمرو الحنفي وهو مجمع على ضعفه)، وذكر ابن حجر في لسان الميزان ٤/ ١٨٥: طعن أكثر العلماء فيه وأنه لا أصل له، وينظر: تعليق ابن تيمية عليه في الاقتضاء: ١/ ٤٤٣.، والسيوطي، اللآلئ المصنوعة، ١/ ٤٠٤.

(٢) الدر المختار شرح تنوير الأبصار،(ص٦٦٧).

(٣) اقتضاء الصراط المستقيم، ١/ ٤٤٧.

المطلب الخامس: طرق معرفة اللغات

والمقصود منه معرفة كون اللفظ المعيّن موضوعا للمعنى المعيّن، فقد حدّد أهل اللغة وكذا الأصوليون طرق معرفة معنى اللفظ، وحدّدوه بطريقين، أحدِهما نقلي والآخر نقلي عقلي، على التفصيل الآتي:

الطريق الأول: النقل: وقسموه إلى متواتر وآحاد:

فالمتواتر: ما تمّ نقل لفظه بمعناه بواسطة عدد يستحيل على مثلهم الاتّفاق على الكذب، مثل نقل ألفاظ: (السماء، والأرض، والحر، والبرد، وأسماء الأيام، والشهور، والشعير، والقمح، والدّجاج، ... وغير ذلك مما لا يحصى من الألفاظ لمعانيها المعروفة)، وكلّ معاني ألفاظ القرآن والسنّة المجمع عليها من المتواتر[1].

والآحاد: ما تفرّد بنقله بعض أهل اللغة، ولم يوجد فيه شروط التواتر، وهو قليل في اللغة، مما لا يكون كثير الدوران في كلام الناس، مثل ألفاظ (القُر لمعنى البرد، والتَّكأْكُؤ لمعنى الاجتماع، والافرنقاع لمعنى الافتراق) وقد يكون من الألفاظ متواتر الثبوت آحاد المعنى بما يقابل (قطعيّ الثبوت ظنّي الدّلالة) من الأخبار، مثل لفظ (القُرء) بمعنى الطهر أو الحيض[2].

الطريق الثاني: المركّب من العقل والنقل: فالعقل المحض لا مجال له في معرفة اللغات، لأنها أمور وضعية، والوضعي لا يستقلّ العقل بإدراكه، ويصح مما تركّب من العقل والنقل، ومثاله: دلالة النقل على جواز الاستثناء من صيغ العموم، فأدركنا عقلا أنّ الاستثناء معيار العموم[3].

---

(١) ينظر: السيوطي، الاقتراح في أصول النحو، (١٣٧)، وابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٧/ ١٢٤، المزهر، ١/ ١٠١، والرازي، المحصول، ١/ ٢٠٣، وابن أمير حاج، التقرير والتحبير، ١/ ٧٦.

(٢) ينظر: المراجع السابقة.

(٣) ينظر: الرازي، المحصول، ١/ ٢٠٤، و السيوطي، الاقتراح في أصول النحو، (١٣٧).

وبعض الأصوليين لا يفردون هذا الطريق المركّب بالذكر، لأنه عندهم لا يستقل، بل لا يخرج عن الأول، حيث لا يُراد بالنقل الاستقلال بالدلالة من غير مدخل العقل، كما أن صدق المُخبر لابدّ منه وهو عقليّ[1].

اعتراض الرازي على الطريق النقلي، ومناقشته :

أثار الفخر الرازي[2] شكوكا على الطريق النقلي، نقد فيها طريقه ونَقَلته ودلالته، قال عنها الشوكاني[3]: « أورد تشكيكا على هذا كعادته المستمرّة في مصنّفاته »[4]، والملاحظ على نقد الرازي أنّه ينتمي لنقد دلالة النصوص الشرعيّة، حيث استدعى فيه التواتر والآحاد والجرح والتعديل، وخلاصة نقده:

- أحاديّة نقل اللغة، ورواية الآحاد بشرط ثقة الناقل لا تفيد إلا الظنّ، بل لا بدّ من التواتر في اللغويات.
- تجريح رواة اللغة والتشكيك بعدالتهم، فهم مجرَّوحون فيما بينهم، ومن ذلك: اختلافهم بصيغ الأوامر والنّواهي والعموم مع اشتهارها وشدّة الحاجة إليها، فدل على ضيق القطع وضعف الثقة، فالأجدر بأهل الأصول أن يبحثوا عن رواة اللغة جرحا وتعديلا كما فعلوا برواة السنة النبوية.

---

(١) ينظر: الزركشي، البحر المحيط، ١/ ٤٠٦، وابن أمير حاج، التقرير والتحبير، ١/ ٧٧.

(٢) هو محمد بن عمر بن الحسين التيمي البكري، الإمام فخر الدين الرازي، إمام المتكلمين، وأحد منظري الأشاعرة المعروفين، الأصولي الفقيه المفسر، من عيون مذهب الشافعية، من مصنفاته: المحصول في الأصول، والمعالم في أصول الفقه، ونهاية العقول، وكتاب التفسير، وغيرها. توفي سنة ٦٠٦هـ.
[ينظر: طبقات الشافعية الكبرى (٤/ ٢٨٣)، وطبقات الشافعية للإسنوي (٢/ ١٢٣)].

(٣)هو محمد بن علي بن محمد الشوكاني، نسبة إلى قرية شوكان في اليمن، أصولي مجتهد، وفقيه ومفسّر ومحدّث، له اهتمام بعلوم شتّى، وصنّف ما يزيد عن مائة مؤلّف، من آثاره: نيل الأوطار في شرح المنتقى، الدرر البهية في المسائل الفقهية، فتح القدير في علم التفسير، إرشاد الفحول في تحقيق الحق من علم الأصول، توفي سنة ١٢٥٠هـ.
[ينظر: الأعلام ٦/ ٢٩٨، هدية العارفين ١/ ١١] .

(٤) إرشاد الفحول، ١/ ٤٧.

- الاختلاف في اشتقاق الألفاظ الأكثر اشتهارا، كاختلافهم في لفظ (الصلاة) هل هو مشتق من (الاتباع) أو (الدعاء)، أو من تحريك (الصَلَوَيْن) وهما عظما الورك، وهو اشتقاق غريب[1].

والجواب على تشكيك الرازي:

أمّا اشتراط التواتر في نقل اللغة: فليس ذلك شرطا في الكلّ، « فذلك مما يُفضي إلى تعطيل التمسّك بأكثر اللغة لتعذر التواتر فيها، ويلزم من ذلك تعطيل العمل بأكثر ألفاظ الكتاب والسنة والأحكام الشرعية، ... ولِهذا كان العلماء في كل عصر وإلى زمننا هذا يكتفون في إثبات الأحكام الشرعية المستندة إلى الألفاظ اللغوية بنقل الآحاد المعروفين بالثقة »[2]، حيث « ليس لنا إلا ظواهر الاستعمال بالنقل الذي ظاهره الصحة والسلامة، وجماعة العلماء يقبلون في أصول اللغة رواية الواحد، كالأصمعي ... ولا يستقصى في النقل إلى الحدّ الموجب للقطع »[3].

ويذهب ابن تيمية إلى أبعد من ذلك، فيرى أن التواتر في نقل معاني مفردات اللغة غير حاصل للغة قبل الإسلام، وأنّ الفضل للقرآن والسنّة في تثبيت ألفاظ اللغة إزاء معانيها، فالقرآن نزل بلغة قريش، والصحابة كانوا عربا قد فهموا ما خوطبوا به، وقد بلَّغوا القرآن لفظه ومعناه، حتى جاء لنا متواترا، وبهذا التواتر قطعنا بألفاظ اللغة ومعناها، « فلم يبق بنا حاجة إلى أن تتواتر عندنا تلك اللغة من غير طريق تواتر القرآن، لكن لمّا تواتر القرآن لفظا ومعنى، وعرفنا أنه نزل بلغتهم، عرفنا أنه كان في لغتهم لفظ السماء والأرض والليل والنهار والشمس والقمر ونحو ذلك ... »[4].

وأمّا دعوى تجريح نقلة اللغة: فهي أسُّ نقاش الرازي ومحوره الذي ألحّ به،

---

(١) ينظر: الرازي، المحصول، ١/ ٢٠٤- ٢٠٦.

(٢) الآمدي، الإحكام، ٣/ ٨١.

(٣) ابن عقيل، الواضح، ٣/ ٢٨٤.

(٤) مجموع الفتاوى، ٧/ ١٢٤.

وأجاب الشوكاني عن ذلك : « بأننا علمنا **حصولها** فيهم في سائر الأزمنة بنقل الأئمة الثقات الأثبات، المشتغلين بأحوال النَقلة إجمالا وتفصيلا »[1]، كما أنّ دواعي الكذب على حديث الرسول ﷺ متوفِّرة، فصرف العلماء جهدهم الاحترازي من ذلك الكذب، أمّا اللغة فلم تكن دواعي تحريف أوضاعها جاذبة في الوسط التأويلي، بل اكتفى التأويل بقراءة النص على أشكال تأويلية، تتأوّل معنى الكلام ولا تُلغي الوضع.

« ولما كان الكذب والخطأ في اللغة وغيرها في غاية الندرة، اكتفى العلماء فيها بالاعتماد على الكتب المشهورة المتداولة، فإن شهرتها وتداولها يمنع من ذلك، مع ضعف الداعية له، فهذا هو الفرق عند العلماء »[2]، لهذا يكتفي أئمّة اللغة عند المُطالبة بالإسناد: « **بأن يُسنِدَه، أو يُحيلَه على كتابٍ مُعتمدٍ عند أهل اللغة** »[3].

وأمّا شأن اشتقاق الألفاظ المشتهرة: فهو خارج عن محل النزاع برأي الشوكاني، فمحل النزاع هو نقل ألفاظ اللغة بإزاء معانيها إلينا بطريق التواتر، وأما الاشتقاق فهو محل اجتهاد لا يضر بأصل اللغة القائم على اللفظ الدّال على المعنى[4]، لأنه « إن كان الناس متنازعين في اشتقاقه فليس ذلك بنزاع منهم في معناه، ... أو في وجه الدلالة عليه، إنّما هو نزاع في وجه دلالة اللفظ على ذات المعنى، مع اتفاقهم على أن المعنى واحد »[5]، ووضع الواضع يعمّ باستقراءٍ من اللغة، كصيغة المُصغّر والمنسوب والمُشتق، وغيرها، ويسوغ الصياغة على وَفقه بعد ذلك بطريق الوضع النّوعي، أي إن

---

(١) إرشاد الفحول، ١/ ٤٩، وقد عقد ابن جني في الخصائص ٣/ ٣٠٢ بابا في (صدق النقلة وثقة الرواة والحملة).

(٢) القرافي، نفائس الأصول، ١/ ٢٣٩، وينظر: السيوطي، المزهر، ١/ ٩٩.

(٣) ابن الأنباري، الإغراب في جدل الإعراب، (ص٤٧).

(٤) ينظر: الشوكاني، إرشاد الفحول، ١/ ٤٩.

(٥) الموصلي، مختصر الصواعق المرسلة، (ص١٠٢)، وفي ذات المرجع: لمّا اختلف اللغويون في تقدير قوله تعالى: ﴿يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ أَن تَضِلُّوا﴾ [من الآية ١٧٦ من سورة النساء]،فقدره البصريون: كراهة أن تضلوا، وقدره الكوفيون: لئلا أن تضلوا، كان ذلك اختلافا في وجه الدلالة لا في ذات المعنى القطعي.

المستعمل يتصرّف باللفظ عند الاشتقاق والتصغير بحسب القياس على مثيلاتها دون اعتبار سماع ما صَدَقاته من الواضع، بل يكفي سَماع الأصل والاستعمال بعد ذلك مُفوّض إلى المتكلّم[1]. كما أن التواتر أمر حسي، وكون اللفظ مشتقا من كذا أمر نظري لا مدخل للتواتر فيه[2].

ولم تكن مناقشة الرازي ذات بال مهول عند الأصوليين، بل هي على حدّ تعبير ابن أمير حاج[3]: «**مكابرة، لِمَا عُلِم قطعاً بأخبار مَن يَمنع العقلُ تواطؤهم على الكذب أنّه موضوع لما استعمل فيه، فلا يستحق قائله الجواب، لأنه كإنكار البديهيات**»[4].

ورغم أن الإمام الرازي كرّر عدم الوثوق في الأدلة النقليّة في أكثر من موضع من كتبه[5]، وأثارها حتى اشتهر بها[6]، بيْد أنّه رام حسم المسألة لصالح اللغة، ابتغاء سدّ الذريعة المفضية إلى فساد اللغة ودلالتها، فأجاب عن نقاشه بقوله: «إن اللغة والنحو على قسمين: **أحدهما**: المتداول المشهور، والعلم الضروري حاصل بأنها في الأزمنة الماضية كانت موضوعة لهذه المعاني، فإننا نجد أنفسنا جازمة بأن لفظ السماء والأرض كانتا مستعملتين في هذين المسميين، ونجد الشكوك التي ذكروها جارية مجرى شبه (السوفسطائية)[7] القادحة في المحسوسات التي لا تستحق الجواب،

---

(١) ينظر: العطّار، حاشية العطار على شرح المحلّي، ١/ ٣٥٥.

(٢) ينظر: القرافي، نفائس الأصول، ١/ ٢٣٧.

(٣) هو محمد بن محمد بن محمد المعروف بابن أمير حاج، ويقال له: ابن الموقت، فقيه من علماء الحنفية، من أهل حلب، من مصنفاته: التقرير والتحبير، في شرح التحرير لابن الهمام، وذخيرة القصر في تفسير سورة العصر، وحلية المجلي في الفقه، توفي سنة ٨٧٩هـ.

[ينظر: الضوء اللامع، ٩/ ١٨٥، والبدر الطالع، ٢/ ٢٥٤، والأعلام، ٧/ ٤٩]

(٤) التقرير والتحبير، ١/ ٧٧.

(٥) ينظر: الرازي، معالم أصول الدين، (ص٢٤)

(٦) ينظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى،١٣/ ١٣٩-١٤١.

(٧) (السوفسطائية) من السفسطة وهي المغالطة، وهي كلمة يونانية، مذهب يقوم على تغليط الخصم وإسكاته،منهم (اللاأدرية)الذين يقولون: نحن شاكون وشاكون في شكنا، وصارت تطلق على كل فلسفة ضعيفة، ينظر: الإيجي، =

وثانيهما: الألفاظ الغريبة، والطريق إلى معرفتها الآحاد، **إذا عرفت هذا فنقول أكثر ألفاظ القرآن ونحوه وتصريفه من القسم الأول، فلا جرَمَ قامت الحجة به**، وأما القسم الثاني فقليل جدا، وما كان كذلك فإنا لا نتمسك به في المسائل القطعية، ونتمسك به في الظنّيات »[1].

❊ ❊ ❊

= المواقف ١/ ١١٣، والجرجاني، التعريفات،(ص٨٠).

(١) المحصول، ١/ ٢١٦.

المطلب السادس: اللفظ والمعنى في اللغة:

١ - مقام اللفظ والمعنى في اللغة:

اللفظ مع المعنى هما ركنا الدّلالة اللغويّة، فمقصود اللغات هو الدلالة بألفاظها، والدلالة لا تتم إلا بوضع اللفظ إزاء معناه، بحيث إذا أُطلق اللفظ دلّ على المعنى، فالمعنى وثيق الصلة باللفظ الذي يؤديه، لأنه ثوبه ووعاؤه، وبدونه يضل وكأنْ لا وجود له، فـ « **المعاني إنّما تتبين بالألفاظ** »[١]، والمعنى الطارئ يظل حائرا في الذّهن حتى يستقرّ في الكلمة المناسبة الملائمة، فيتحدّد المراد.

وكلّما كان اللفظ ملائما للمعنى مُستأنسا به كلّما قويت دلالته عليه، ، فهو **(لفظ متمكّن)**، كالشيء الحاصل في مكان يلائمه، فهو يطمئنّ إليه، وكلّما كان اللفظ مستوحشا من معناه نافرا منه كلّما ضَعُفت دلالته عليه، فهو **(لفظ قلق)**، كالشيء الحاصل في مكان لا يلائمه، فهو لا يطمئنّ إليه[٢]، لذلك ينبغي « **أن يؤتى المعنى من الجهة التي هي أصحُّ لتأديته، ويُختار له اللفظ الذي هو أخصّ به، وأكشف عنه وأتمّ له** »[٣].

وبدورها اللغة لا تقوم إلا بدلالة اللفظ على المعنى في اصطلاح المتكلمين بها، سواء قلنا إن الدلالة مشروطة بفهم السامع أو عدمه، فالفهم - بكلّ حال - مرحلة لاحقة لوضع اللغة، فمتى تمّ ذانك الركنان (اللفظ والمعنى بإزائه) تّمت الدلالة التي بها تتم اللغات[٤]، لأن اللغة يُراد بها بيان المعنى، « والدّلالة الظاهرة على المعنى الخفي هو البيان »[٥]، فاللفظ المستعمل معرّفٌ للمعنى، والاسم في اللغة علامة المسمّى[١]،

---

(١) الجرجاني، دلائل الإعجاز، (ص١١١).

(٢) ينظر المرجع السابق.

(٣) المرجع السابق، (ص٩٧).

(٤) ينظر: القرافي، شرح تنقيح الفصول، (ص ٢٢).

(٥) الجاحظ، البيان والتبيين، ١/ ٧٥.

واقتران اللفظ بمعناه في عرف اللغة هو المفيد المعقول، وإذا خلا عن المعنى فهو المهمل المجهول[2]، « فالكلام ضربان: مهمل ومستعمل، **فالمهمل لم يوضع في اللغة لشيء، والمستعمل هو ما وضع ليستعمل في المعاني** »[3].

واللفظ يخدم المعنى ويؤدّيه في أكثر من سياق، حتى يتقلّب المعنى بحسب تسويق اللفظ الواحد في الكلام، وبحسب قصد الجهة، فالمعاني: « **من حيث إنها تقصد باللفظ سمّيت: مفهومًا، ومن حيث إنه – أي اللفظ – مقول في جواب ما هو؟ سمّيت: ماهية، ومن حيث ثبوته في الخارج سمّيت حقيقة، ومن حيث امتيازه عن الأغيار سمّيت هُويّة** »[4].

هنا استقام القول بأنّ ثنائية اللفظ والمعنى ركنا الدلالة اللغوية واختصاص دراستها، وربّما سَلَب هذا الاختصاص بعضُ النظار من الدلالة اللغوية عندما يعزو اللفظ إلى اختصاص اللغة والتعبير، والمعنى إلى اختصاص المنطق والتفكير، على اعتبار « أنّ المنطق يبحث في المعنى والنحو في اللفظ، فإنْ مرّ المنطقي باللفظ فبالعرَض، وإن عثر النحوي بالمعنى فبالعرض »[5]، ولردم هذه الهوّة المُفتعلة بين اللفظ والمعنى على

---

(1) ينظر: د/ محيي الدّين محسّب، علم الدّلالة عند العرب، (ص ٣٩).

(2) ينظر: ابن أمير حاج، التقرير والتحبير، ١/ ٨٠

(3) البصري، المعتمد في أصول الفقه، ١/ ١٢ وينظر: المرجع السابق، والكلوذاني، التمهيد، ١/ ٧٧، والآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ١/ ٧١.

(4) الجرجاني، التعريفات، (ص٢٢٠).

(5) أبو حيّان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، ١/ ١١٤، وهو ينقله عن الفيلسوف النصراني أبي بشر متّى بن يونس (ت ٣٢٢هـ) من مناظرته مع أبي سعيد السيرافي .النحوي المعتزلي، لكنها نظرة غالية منحازة للفلسفة العقلية على حساب المعرفة البيانية اللغوية، وعلى هذا الأساس جرت المناظرة.

وقارن ذلك مع قول ابن سينا وهو يتطرق لموضوع علم المنطق من كتاب الشفاء، قسم المنطق في رسالة المدخل منه ١/ ٢٢ إذ يقول: (وأما النظر في الألفاظ فهو أمر تدعو إليه الضرورة، وليس للمنطقي – من حيث هو منطقي – شغلٌ بالألفاظ إلا من جهة المخاطبة والمحاورة، ولو أمكن أن يتعلّم المنطق بفكرة ساذجة إنما تُلحظ فيها المعاني وحدها، لكان ذلك كافيا، ولو أمكن أن يطّلع المحاور فيه على ما في نفسه بحيلة أخرى لكان يغني عن اللفظ البتة،

=

صعيد الاختصاص يحسن القول بأنّ « النحو منطق ولكنّه مسلوخ من العربية، والمنطق نحو مفهوم باللغة، وإنما الخلاف بين اللفظ والمعنى: **أن اللفظ طبيعي والمعنى عقلي** »[(1)].

وفي سياق **(ثنائية اللفظ والمعنى) أو (الزوج: اللفظ والمعنى)** نشأت قضايا لغوية لازالت تمثّل جدلا مفتوحا حتى اليوم، يلجأ إلى بعضها اللغويون والأصوليون في تصنيفهم كمقدمة تمهيدية لأصول مباحثهم الدلاليّة، يجعلونها توطئةً لفهم اللغة لفظاً عند اللغويين ودلالةً عند الأصوليين، أبرز تلك القضايا، في العناصر الآتية.

٢ – مناسبة اللفظ لمعناه في أصل الوضع، هل هي طبيعية، أو عشوائية؟

اختلف اللُّغويّون ورافقهم المتكلمون في ذلك، وجملة خلافهم يرجع إلى قولين، هما:

القول الأوّل: لا مناسبة بين اللفظ ومعناه في أصل الوضع، إنّما جْعل الّلفظ بإزاء معناه وَقَع اختيارا عشوائيا، وهو القول المنسوب لجمهور الأصوليين[(2)].

= ولمّا كانت الضرورة تدعو إلى استعمال الألفاظ – وخصوصا ومن المتعذر على الروية أن ترتب المعاني من غير أن تتخيّل معها ألفاظها، بل تكاد تكون الرويّة مناجاة من الإنسان ذهنَه بألفاظ متخيّلة – لزم أن تكون أحوال مختلفة تختلف لأجلها ما يطابقها في النفس من المعاني، حتى يصير لها أحكام لولا الألفاظ لم تكن، **فاضطرت صناعة المنطق إلى أن يصير بعض أجزائها نظرا في أحوال الألفاظ** ...)،وفي موضع آخر يوزع ابن سينا الاختصاص بين المنطقي واللغوي بأوضح عبارة في رسالة العبارة ١/ ٥ فيقول: (.. فإن النظر في أي لفظ هو موضوع لمعنى كذا، وأي كتابة هي موضوعة دالة على معنى كذا وأثر كذا، فذلك لصناعة اللغويين والكتّاب، ولا يتكلم فيها المنطقي إلا بالعرض، بل الذي يجب على المنطقي هو أن يعرف حاله من جهة الدلالة على المعاني المفردة والمؤلفة، ليتوصل بذلك إلى حال المعاني أنفسها من حيث يتألف عنها شيء يفيد علما بمجهول، فهذا هو صناعة المنطقيين).

(١) أبو حيّان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، ١/ ١١٥، وهو من ردّ أبي سعيد السيرافي على قول متّى بن يونس.

وفي علم (السيمانتيك) الحديث – المعني بدراسة المعنى– يقول مؤرخوه: ربما كان ارتباط علم الدلالة بالفلسفة والمنطق أشد من أيّ فرع آخر من فروع المعرفة، حتى إنك لا تستطيع أن تقول متى تبدأ الفلسفة وينتهي السيمانتيك، وما إذا كان يجب اعتبار الفلسفة داخل السيمانتيك أو العكس، ومنذ ربع قرن ترك اللغويون السيمانتيك للفلاسفة والأنثربولوجيين، حتى أخذ مكانة تدريجية في علم اللغة، ليكون في مكانة مركزيّة ضمن الدراسة اللغوية، [ينظر: د/ أحمد مختار، علم الدلالة/ (ص١٥–١٩].

(٢) ينظر: الآمدي، الإحكام، ١/ ٧٣، وابن أمير حاج، التقرير والتحبير، ١/ ٧٤، والسيوطي،المزهر ١/ ٥٠.

واستدلوا بالآتي:

١-لو ثبتت المناسبة بين اللفظ ومعناه لاهتدى كلّ إنسان إلى كلّ لغة، وإذ لم يحصل بطلت المناسبة ووجب عكسها[١].

٢-أنّنا نعلم أن الواضع لو وضع لفظ (الوجود) لمعنى (العدم) ووضع اسمَ كلِّ ضدّ لمقابله لَمَا كان ممُتنعا، فدلّ على أنّ المناسبة معدومة بين اللفظ والمعنى في أصل الوضع[٢].

٣-وقوع المشترك في اللغة لمعنيين متضادّين، في مثل لفظ (الجون) لمعنى الأبيض والأسود، واللفظ الواحد لا يكون مناسبا لشيء وعدمه[٣].

القول الثاني: أنّ بين اللفظ ومعناه مناسبةً حاملةً للواضع على أن يضع كل لفظ إزاء معناه، وقد جاء مذهبهم على مستويين:

المستوى الأوّل: أنّ مناسبة اللفظ لمعناه مناسبةٌ ذاتيّة واجبة، بمعنى أن اللفظ يدلّ على المعنى وجوبا، وهو القول المنقول عن عبّاد بن سليمان الصيمري[٤] وجماعة من المعتزلة[٥].

واستدلّ له: بأنه لو لم تكن الألفاظ موجبةً لمعانيها لكان تخصيص كل لفظ بمسمّاه المعيّن ترجيحا بلا مرجّح.

وأجيب عنه: إن كان الواضع هو الله تعالى: كان التخصيص كتخصيص وجود العالم في وقت مقدّر دون ما قبله أو ما بعده، وإن كان الناس: كان تخصيص ذلك

---

(١) ينظر: السيوطي،المزهر ١/ ٥٠.

(٢) ينظر: الآمدي، الإحكام، ١/ ٧٣.

(٣) ينظر: المرجع السابق.

(٤) هو عباد بن سليمان الصيمري وقيل: الضمري، البصري، من كبار المعتزلة، كان في أيام المأمون، ويصفه أبو علي الجبائي بالحذق، يخالف المعتزلة في أشياء اخترعها لنفسه، من مؤلفاته: كتاب في إنكار أن يخلق الناس أفعالهم، وإثبات الجزء الذي لا يتجزأ.
[ينظر: لسان الميزان/ ٣/ ٢٢٩، وسير أعلام النبلاء ١٠/ ٥٥١]

(5) ينظر: الرازي، المحصول،١/ ١٨٣.

اللفظ بمعناه هو خطور ذلك اللفظ في ذلك الوقت بالبال، كما في تخصيص كلّ شخصٍ بعَلَم خاص دون مناسبة[1].

وقد فسّر السيوطي [2] قول المعتزلة ذلك بأنه: التزام لاعتقادهم وجوب مراعاة الأصلح في أفعال الله تعالى[3]، وفسّره أحد المعاصرين بأنّه مزيد حصانة للمبدأ الكلامي الاستدلالي: (الترجيح بلا مرجّح محال)، وهو دليل في قضايا كبرى كقضية حدوث العالم، وكذلك ترجيح مناسبة اللفظ على معناه من غير مرجّح يُوجِبه محال، فيجب أن يكون الترجيح بالمناسبة الذاتيّة [4].

المستوى الثاني: أنّ مناسبة اللفظ لمعناه مناسبةٌ طبيعيّة، جائزة غير واجبة، فالواضع يتخيّر المناسب من غير وجوب، كمناسبة الحرف الألين والأهمس للمعنى الأخف، ومناسبة الحرف الأثقل والأجهر للمعنى الأقوى، ونسبه الآمدي[5] لأرباب علم التكسير[6] وبعض المعتزلة[7]،

(١) ينظر: الرازي، المحصول،١/ ١٨١، والآمدي، الإحكام، ١/ ٧٣، والسيوطي، المزهر،١/ ٤٩.

(٢) هو عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد السيوطي، جلال الدين الشافعي، صاحب الفنون المتعددة، والمؤلفات الكثيرة، منها: الإتقان في علوم القرآن، وتدريب الراوي، والأزهار المتناثرة في الأحاديث المتواترة، والأشباه والنظائر في القواعد الفقهية، توفي سنة ٩١١هـ.

[ينظر: شذرات الذهب،١٠/ ٧٤، البدر الطالع، ١/ ٣٢٨].

(٣) ينظر: المزهر،١/ ٥٠.

(٤) ينظر: د/ محمد الجابري، بنية العقل العربي، (ص ٤٣).

(٥) هو علي بن أبي علي بن محمد التغلبي الآمدي، نسبةً لآمد مدينة مجاورة للروم، له يد باسطة في الحكمة والمنطق والكلام والأصول، كان حنبلياً ثم شافعياً، من مؤلفاته: غاية الأمل في علم الجدل، والإحكام في أصول الأحكام، وغاية المراد في الكلام، توفي سنة ٦٢١هـ.

[ينظر: طبقات الشافعية الكبرى ٤/ ٤١٥، وشذرات الذهب ٧/ ٢٥٣].

(٦) عرّف القرافي علم التكسير– في نفس السياق– بأنّه العلم الرياضي من الهندسة، وفنون الحساب، والمساحة، ينظر: القرافي، نفائس الأصول، ١/ ٤٦٧، والمستغرب أنّ العلم الرياضي لا يُبدي رأيه في مثل ذلك الموضوع، إذ هو ليس من اهتماماته، فلعل الآمدي قصد بعلم التكسير: علم النحو العربي.

(٧) ينظر: الآمدي، الإحكام، ١/ ٧٣، وابن جنّي، الخصائص٢/ ١٥١، وقد عقد فيه بابا بهذا الشأن بعنوان: باب

=

واختاره ابن تيميّة[1].

ودليلهم: استقراء ألفاظ اللغة يدلّ على حصول مناسبة طبيعية توخّاها الواضع بين اللفظ والمعنى، مثل مناسبة وزن (فعلان) للاضطراب والحركة، ومجيء بعض أصوات الحروف على وَفق سمْت بعض المعاني الموضوعة لها، كمناسبة حرف القاف لمعاني: (قضم، قتل، قطع) [2].

ونوقش: بقصور هذا الاستقراء، فإذا صح في بعض ألفاظ اللغة، فإنه لا يستقيم في كلّ ألفاضها، فمناسبة صوت الحرف من ذلاقة[3] أو همس [4] وغيرهما لمعنى معيّن ينتقض في لفظ آخر، « فلو أن واضع اللغة كان قد قال (ربض) مكان (ضرب) لَما كان في ذلك ما يؤدّي إلى فساد »[5].

أمّا ما قيل عن مناسبة وزن (فعلان) لمعنى الهيجان، فذلك وزن قياسي خارج عن أصل المناسبة، أي مناسبة أصل اللفظ للمعنى، فأصل اللفظ في (هيجان) هو (هاج) فعلا أو(هيج) مصدرا، فالمناسبة تُفترض في وضع الأصل وليس الاشتقاق الذي هو تالي ويصح أن يجري قياسا.

والذي لاح وظهر للباحثين في نشأة اللغة أنّها بدأت بالمحسوسات، ثم تطوّرت بآلة الاشتقاق إلى الدّلالات المجرّدة بتطوّر العقل الإنساني، أو تطّورت من المحسوس

= إمساس الألفاظ أشباه المعاني، والسيوطي، المزهر،١/ ٤٩.

(١) ينظر: مجموع الفتاوى، ٢٠/ ٤١٨، والفتاوى الكبرى، ٥/ ٢٦٤.

(٢) ينظر: ابن جني، الخصائص،٢/ ١٥١-١٥٥، والسيوطي، المزهر،١/ ٤٩،والزركشي، البحر المحيط، ١/ ٤١٤.

(٣) الذلاقة هي: أن يعتمد عليها بذلق اللسان، وهو طرفه، وحروفه ستة: اللام والراء والنون والفاء والباء والميم، [ينظر: الخفاجي، سر الفصاحة، (ص٣١)]

(٤) الهمس هو: أن يضعف الاعتماد في الصوت حتى يجري معه النفس، كحرف الحاء والهاء، وعكسه الجهر،[ينظر: الخفاجي، سر الفصاحة، (ص٣٠)]

(٥) الجرجاني، دلائل الإعجاز، (ص١٠٢)، وتأمّل لفظي: (لبس/ سلب)، فقد اتفقا في الحروف وتباينا في المعنى، وكذلك الاختلاف في لفظي: (باب/ ناب).

المُشخّص إلى المعنوي المجرّد، كما قيل في اشتقاق (الرحمة) من (الرّحم)، و(الخيلاء) من (الخيل)، و(الكُرْه) من (الكريهة) وهي الأرض الصلبة الغليظة، و(النفاق) من (نافقاء اليربوع) وهو جحره المخفي، وأمثال ذلك من المناسبة بين اللفظ والمعنى[1]، ثم يأتي أحد المُغرمين بنظرية المناسبة بين اللفظ والمعنى فيتّخذ هذه المناسبة ذريعة لإثبات نظريته، وهو بالأحرى لم يصادف محلّ النزاع، بل استدل لمناط غير المناط الذي يُنازع فيه، ومحلّ النزاع هو في بداية البدايات، في مناسبة لفظ (الرحم) لمعناه، ولفظ (الخيل) لمسمّاه، وليس للمُشتق منهما، الذي لولا المناسبة بين المُشتق والمشتق منه ما ساغ الاشتقاق[2]، فإثبات المناسبة ينبغي أن تكون في الوضع الأوّل قبل تطوّر اللفظ بالاشتقاق[3]، لذلك نستطيع الجزم بأن نقاش هذه المسألة في أكثر أحيانه يفتقر إلى تحرير محلّ نزاعه كما رأينا[4].

الترجيح ومسوغاته: يترجّح – والعلم عند الله– القول الأوّل القاضي بأنّه لا مناسبة بين اللفظ والمعنى، وأنّ الأمر كما قال الغزالي: « **اللفظ لا يدلّ بعينه، بل بالمواضعة** »[5]، **ومسوّغات الترجيح:**

- أنّ البحث عن مناسبة كلّ لفظ لمعناه عمل عبثيّ واشتغال بما لا يمكن، و« **إن اتّفق في بعضها أَنْ وقع في الذّهن شيء من غير تفكُّر قيل به، كما يقول في (الشدَّة**

---

(١) ينظر: د/ إبراهيم أنيس، دلالة الألفاظ، (ص١٢٤-١٢٧).

(٢) **ولهذا قالوا في شرط الاشتقاق: يجب أن يكون ردّ اللفظ للآخر لمناسبة في المعنى**، احتراز عن مثل ألفاظ (لحم، وملح، وحلم) فلا مناسبة بينها، ولا دعوى لوجود اشتقاق كبير فيها،[ينظر: المرداوي، التحبير، ٢/ ٥٤٧].

(٣) كما في الاشتقاق الكبير، في مثل لفظي (جبذ وجذب) و (طسم وطمس)، فإنها جارية في هذا المجرى في خروجها من النزاع، فإن عينّا أحدهما أصلا للآخر، فقد وضحت المناسبة الاشتقاقيّة لا الوضعيّة.

(٤) وإن كنا بحاجة لاستثمار مثل هذه المناسبة المسلّمة بين لفظ (الرحم) و (الرحمة)، فأحرى أن يُستدلّ بها على أن الألفاظ وضعت للدلالة على الموجودات الخارجية أوّلا، لا على المعاني الذهنية، وأعتقد أنّه دليل وجيه يُناقش به استدلال الإمام الرازي الذي يرى وضع الألفاظ للمعاني الذهنية، ينظر: المحصول ١/ ٢٠٠-٢٠١.

(٥) المستصفى، ٤/ ١٠٥.

والرَّخاء) كيف جعل في الشدّة الحرف الشديد وهو الدال مضاعفا؟، والرَّخاء كيف جيءَ فيه بالحروف الرخوة؟»[1]، وذلك الاتّفاق من باب الاستئناس لا من باب الاستدلال على تعميم المناسبة.

- أنّ اللغة تُلغي المناسبة بين نظم الحروف والكلمات المفردة في الوضع الأوّل، وتوجبها في نظم الكلِم في الجمل المركّبة، بمعنى أنّ المناسبة مُلغاة في الوضع الأوّل واجبة في الاستعمال والتركيب، و« **ذلك أنّ نظم الحروف هو تواليها في النّطق، وليس نظمها بمقتضى عن معنى، ولا النّاظم لها بمُقْتفٍ في ذلك رسما من العقل اقتضى أن يتحرّى في نظمه لها ما تحرّاه،... وأمّا (نظم الكَلِم) فليس الأمر فيه كذلك، لأنّك تقتفي في نظمها آثار المعاني، وترتّبُها على حسب ترتب المعاني في النفس**»[2].

٣- الكلام وجميع ما يتعلق به وبأنواعه وعوارضه: هل هو موضوع للفظ اللساني مجاز في المعنى النفساني، أو العكس؟.

منشأ هذه القضية منشأ كلامي، جاء متأخرا مع الخوض في كلام الله تعالى زمن محنة القول بخلق القرآن، فقد نهض المتكلم البصري سعيد بن كلاب[3] بنظرية لم يُسبَق إليها يزعم فيها أن مسمّى الكلام المعنى فقط، ونازعه في ذلك بعض العلماء، خشية إضرار هذا الزعم في كلام الله المنزّل، إذ يُفضي إلى أنّ الله لم يتكلّم بصوت وحرف[4]،

---

(١) الزركشي، البحر المحيط، ١/ ٤١٥.

(٢) الجرجاني، دلائل الإعجاز، (ص١٠٢)، وتأمّل لفظي: (لبس/ سلب)، فقد اتفقا في الحروف وتباينا في المعنى، وكذلك الاختلاف المعنوي في لفظي: (باب/ ناب).

(٣) هو عبد الله بن سعيد بن كلاّب القطان البصري، أبو محمد، المناظر المتكلّم، اشتغل في الرد على المعتزلة وربّما وافقهم، ويُسمّى أصحابه بالكلابية، ولحق بعضهم بالأشعري، صنّف في التوحيد وإثبات الصفات وعلوّ الباري، وكان حيّا قبل سنة ٢٤٠هـ.

[ينظر: الفهرست (ص٢٥٥)، سير أعلام النبلاء، ١١/ ١٧٥، لسان الميزان ٣/ ٢٩٠]

(٤) ينظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٧/ ١٣٤، ودرء تعارض العقل والنقل، ٢/ ١١٠، و الموصلي، مختصر الصواعق المرسلة، (ص٥٢٦).

ثم استمدّ علماء الأصول هذه القضيّة من علم الكلام وحَشَوها في كتب الأصول، واختلفوا فيها على أربعة أقوال، وهي:

القول الأول: أنه موضوع للفظ اللساني مجاز في المعنى النفساني، فموضوع اللفظ المفيد منسوب لصيغة اللفظ لا لمعناه، فيتمّ تعريف كلّ نوع من الكلام على حقيقته، فيُعرّف الأمر كأحد أنواع الكلام على حقيقته بأنّه: (اللفظ الموضوع لطلب الفعل)، لا على مجازه المدلول بأنّه: (ما دلّ على طلب الفعل) لأنّ الأمر اسم للفظ لا للمعنى، وهو قول أكثر المتكلمين من المعتزلة[1]، وطائفة من أهل السنة[2]، وهو المنسوب للنّحاة لتعلّق صناعتهم باللفظ[3]، واختاره الإمام الرازي[4].

ودليله من وجوه:

١- أنه المتبادر عرفا، فتقول في الأمر من الضرب: (اضرب) ومن (النصر) انصر. فجعلوا نفس الصيغة أمرا[5].

٢- لو قال: (إن أمرت عبدي فهو حر)، ثم أشار بما يفهم منه صيغة الأمر دون اللفظ لا يعتق، فدل على أن الحقيقة هي للفظ لا المعنى[6].

٣- أنّ قيام المعنى بالقلب كمعنى الأمر لا يصدق نسبة ذلك المعنى إليه حتى يتلفظ به[7].

---

(١) ينظر: القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، (ص٣٥٧)، والجويني، البرهان، ١/ ١٤٩، والموصلي، مختصر الصواعق المرسلة، (ص٥٢٩).

(٢) ينظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٧/ ١٧٠، مع وجوب ملاحظة الفرق بين مذهب أهل السنة بأن القرآن كلام الله وهو منزل غير مخلوق، ومذهب المعتزلة القاضي بأن القرآن كلام الله وهو محدث مخلوق، إنّما اتفقا هنا بنفي نسبة حقيقة الكلام للمعنى النفساني، وثبوته للفظ اللساني، فقط.

(٣) ينظر: المرجع السابق.

(٤) ينظر: المحصول، ٢/ ٢٤، والإسنوي، نهاية السول، ١/ ٣٧٦.

(٥) ينظر: الرازي، المحصول، ٢/ ٢٤، والقرافي، شرح تنقيح الفصول، (ص ٣٨).

(٦) ينظر: الرازي، المحصول، ٢/ ٢٤.

(٧) ينظر: المرجع السابق.

القول الثاني: أنه مجاز في اللفظ اللساني موضوع للمعنى النفساني، فـ « لا تسمّى العبارات كلاما إلا تجوّزا وتوسّعا، فالعبارة إذاً دلالة على الكلام، وليست بعين الكلام، وهي نازلة نزلة الرموز والإشارات المعقبة أفهام المخاطبين »[1]، وهو ظاهر قول الأشعري وأتباعه[2]، والمنسوب لابن كلاّب والكلاّبيّة[3].

ودليله من القرآن واللغة، وهما:

١- فأمّا القرآن: فقوله تعالى: ﴿إِذَا جَآءَكَ ٱلْمُنَٰفِقُونَ قَالُواْ نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ ٱللَّهِ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُۥ وَٱللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ لَكَٰذِبُونَ﴾[4]، فكذبهم الله تعالى في المعنى القلبي النفساني وهم صادقون في النطق اللساني، فلابدّ من إثبات كلام في النفس ليعود الكذب عليه[5].

ونوقش: بأنّ الشهادة هي إثبات الشيء مع العلم والإيمان به، ولم يكونوا عالمين ولا مؤمنين به، فلا جرم كذّبهم الله تعالى في دعواهم شاهدين[6].

٢- وأمّا اللغة: فقول الشاعر:

إنّ الكلام لفي الفؤاد وإنّما   جُعِل الّلسانُ على الفؤاد دليلا[7]

ونوقش: لا نسلّم بحكم هذا الشعر لأنه: **أوّلاً**: لم يثبت له قائل. **ثانيا**: لو ثبت

---

(١) الجويني، التلخيص، ١/ ٢٣٩-٢٤٢.

(٢) ينظر: الجويني، البرهان، ١/ ١٤٩، وابن عقيل، الواضح، ٢/ ٤٥٤، والغزالي، المستصفى، ٣/ ١٢١، وابن برهان، الوصول إلى الأصول، ١/ ١٢٨، والآمدي، الإحكام، ٢/ ١٣٠، والزركشي، البحر المحيط، ٢/ ٩٠، والإسنوي، نهاية السول، ١/ ٣٧٧.

(٣) ينظر: القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، (ص٣٥٧)، وابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٧/ ١٧٠، ودرء تعارض العقل والنقل، ٢/ ١٠٧، والزركشي البحر المحيط، ٢/ ٩٠.

(٤) الآية ١، من سورة المنافقون.

(٥) ينظر: ابن عقيل، الواضح، ٢/ ٤٥٤، وابن برهان، الوصول إلى الأصول، ١/ ١٣٠، والرازي، المحصول، ٢/ ٢٦.

(٦) ينظر: المرجعان السابقان.

(٧) البيت منسوب للأخطل وليس في ديوانه، ينظر: ابن هشام، شرح شذور الذهب، (ص ٣٥).

فهو حكم فرد ليس أولى من غيره، **وثالثا**: ولو سلّمناه فحاصله: أنّ مقصود الكلام وأصله في القلب، فإذا قال الإنسان ما ليس ما في قلبه فلا نثق فيه، ويجري مجرى قول القائل: في نفسي بناء دارٍ، وإدارة دولابٍ، ومقصوده: في نفسي أن أبني بيتا، وكذلك قوله: في نفسي كلام، تقديره: في نفسي أن أتكلم [١].

القول الثالث: أنّه حقيقة بين اللفظ اللساني والمعنى النفساني على وجه الاشتراك، والاشتراك يعني الإجمال حتى يتحدّد أحدهما بقرينة، وهو رواية عن الأشعري[٢]، ونقله ابن تيمية عن متأخّري الكلاّبية[٣].

ودليله وجه واحد: هو الجمع بين المدركين، فهو أولى من إبطال أحدهما[٤].

ويمكن أن يُناقش: أن الجمع على وجه الاشتراك ليس أولى من غيره، لأن الاشتراك على خلاف الأصل، وهو سبب الخفاء والإجمال.

القول الرابع: أنه حقيقة في اللفظ اللساني والمعنى النفساني على وجه العموم، فدلالته عليهما بطريق المطابقة، ودلالته على كل واحد منهما بمفرده بطريق التضمّن، وهو القول الذي ينسبه ابن تيمية للسلف وجمهور الفقهاء[٥]، وابن القيّم لأكثر العقلاء[٦].

ودليله من وجهين:

١- أنّه الفهم المتبادر من الإطلاق اللغوي، واللغة حجة في ذلك[٧].

٢- أنّه لا يصح في العادة تعيين المعنى النفساني لوحده من مسمّى الكلام، أو اللفظ اللساني لوحده من مسمّى الكلام، إلا مع قيدٍ يدلّ عليه، كما قال ﷺ: **(إن الله**

---

(١) ينظر: ابن عقيل، الواضح، ٢/ ٤٥٦، والرازي، المحصول، ٢/ ٢٨، وابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٧/ ١٣٨.

(٢) ينظر: الجويني، البرهان، ١/ ١٤٩، والإسنوي، نهاية السول، ١/ ٣٧٧.

(٣) ينظر: مجموع الفتاوى، ٧/ ١٧٠.

(٤) ينظر: القرافي، شرح تنقيح الفصول، (ص ٣٨).

(٥) ينظر: مجموع الفتاوى، ٦/ ٥٣٣- والتسعينيّة، ٢/ ٤٣٦.

(٦) ينظر: الموصلي، مختصر الصواعق المرسلة، (٥٢٩).

(٧) ينظر: المرجع السابق.

تجاوز لأمتي عمّا حدّثت به أنفسها، ما لم تتكلم أو تعمل)[1]، حيث قيّد الحديث بالنّفس، ولا يكاد أن يُقصد المعنى النفساني إلا ويقيّد بحديث النّفس، والتقييد دليل أنه مع عدمه يعمّ الأمرين[2].

الترجيح ومسوغاته:

يترجّح من الأقوال – والعلم عند الله- القول الرابع الذي يجعل اللفظ والمعنى حقيقة في الكلام على سبيل العموم.

ومسوغات الترجيح، ثلاثة أمور:

١- أنّ الدلالة تقوم باللفظ الدالّ على المعنى، كما تقوم بالدلالة غير اللفظية الدالّة على المعنى النفساني، وكلاهما دلالتان حقيقيتان على مدلول واحد، كدلالة المعاطاة على الرضا في البيع، بنفس دلالة اللفظ عند جمهور العلماء[3].

٢- **الثاني**: أنّه يجمع بين الأقوال في المسألة وأدلتها بطريق محصّن لا تتجه نحوه المناقشات، فقد أخذ بالدليل الأقوى الذي يسند الحقيقة إلى اللفظ، والحقيقة إلى المعنى، وجمع بينهما، وطرح الأضعف.

٣- **الثالث**: أن منشأ الكلام وأساسه هو اللفظ والمعنى معاً، إذ إن الكلام من اللغة، واللغة هي وضع اللفظ بإزاء معناه، فاللفظ والمعنى حاضران حضورا حقيقا من الأساس، فلا عجَبَ أن يكون الكلام حقيقةً في اللفظ اللساني والمعنى النفساني معاً على سبيل العموم.

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الطلاق، باب الطلاق في الإغلاق،(ص٩٤٣)، رقم ٥٢٦٩، ومسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب تجاوز الله عن حديث النفس، (ص٦٧)رقم ٣٣١.

(٢) ينظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٧/ ٥٣٣، و ٧/ ١٣٥، و ١٢/ ٤٠٥، و ١٥/ ٣٥.

(٣) ينظر: ابن الوكيل، الأشباه والنظائر، (ص٧٦).

٤ – أيّهما أشرف في اللغة، اللفظ أو المعنى؟

جدليّة شرف اللفظ والمعنى في التراث اللغويّ:

تعدّ هذه القضية أحد الشواغل التي شغلت الثقافة العربية في عهد مبكر، ذلك أنّ الثقافات الوافدة إلى العصور الأولى من الإسلام فرضت جدلا تشاغبت فيه الحضارات بقصد المنافسة أو المزاحمة أو الاعتداء، وفي مناخ هذا الصراع نبتت الجهود الرامية إلى طعن العروبة بنقد العرب والعربية، فمعاني العربية عند أولئك (متوحشة) وألفاظها (غليظة)، فكانت قضية اللفظ والمعنى في اللغة أحد الموازين التي توزن بها ثقافة اللغات وحضارة الشعوب.

ومنذ أن رجّح أبو عثمان الجاحظ[1] شرف اللفظ على المعنى في قوله الشهير: « والمعاني مطروحةٌ في الطريق، يعرفها العجميُّ والعربيُّ والبدويُّ والقرَوي والمدنيّ، وإنّما الشأن في إقامة الوزن، وتخيّر اللفظ، وسهولة المخرج، **وكثرة الماء، وفي صحّة الطبع وجودة السّبك، فإنما الشعر صناعة وضَرْب من النّسج وجنسٌ من التّصوير** »[2]، والجدل نشط في هذا الشأن، فقد عالج بيانيّون ولُغَويّون كثر قولَ الجاحظ ذلك، في محاولة منهم لإنصاف المعنى وانتشاله من قارعة الطريق، كما ذهب مذهبه آخرون.

ومن بين أبرز الذّادين عن شرف المعنى وفضله على اللفظ أبو الفتح ابن جني[3]،

---

(١) هو عمرو بن بحر بن محبوب الكناني بالولاء البصري، أبو عثمان، الشهير بالجاحظ لجحوظ عينيه وهو النّتوّ، كبير أئمة الأدب ورئيس الفرقة الجاحظية من المعتزلة، توفي سنة ٢٥٥هـ ومن آثاره: كتاب الحيوان، والبيان والتبيين، والبخلاء،وسحر البيان،والمحاسن والأضداد.

[ينظر: طبقات المعتزلة(ص ٦٧)، ووفيات الأعيان ٢/ ٢٢٤، والأعلام ٥/ ٧٤]

(٢) الحيوان، ٣/ ١٣١-١٣٢.

(٣) هو عثمان بن جني، لا يعرف من نسبه غير ذلك، نحويّ حاذق مجوّد،فقيه باللغة والشعر والأدب، تلميذ الأخفش وأبي علي الفارسي، وزميل الشاعر المتنبي، توفي سنة: ٣٩٢هـ من آثاره: الخصائص، وسرّ الصناعة، وتفسير ديوان المتنبي، واللمع في العربية، والتبصرة.

[ينظر: بغية الوعاة ٢/ ١١١، وفيات الأعيان ٢/ ١١٧]

حين عقد بابا من كتاب (الخصائص): «في الردّ على مَن ادّعى على العرب عنايتها بالألفاظ وإغفالها المعاني »، وقال: « **إنّ المعاني أقوى عند –العرب– وأكرم عليها وأفخم قدرا في نفوسها**، فأوّلُ ذلك عنايتها بألفاظها، فإنّها لّما كانت عنوانَ معانيها وطريقا إلى إظهار أغراضها ومراميها أصلحوها، ورتّبوها، وبالغوا في تحبيرها وتحسينها ليكون **ذلك أوقع لها في السمع وأذهب بها في الدلالة على القصد**»[1]، والمعنى عند ابن جني دائما غالب على اللفظ، واللفظ خادم للمعنى، وإذا تزيّن فإنما لتزيين المعنى وخدمته، وإنما جيء باللفظ للمعنى ومن أجله[2].

ويساير عبد القاهر الجرجاني[3] – أحد مُنظِّري علم البيان وأصول البلاغة بعد الجاحظ – ابنَ جني في تفضيل المعنى، غيرَ أنّه يبقي بقيةً لفضيلة اللفظ، حيث لا يفضل لفظ على لفظ عند الجرجاني إلا بترتيب القول على **المعاني المنتظمة في النفس على قضية العقل**، « **فإذا رأيت البصير بجواهر الكلام يستحسن شعراً، أو يستجيد نثراً، ثم يجعل الثناء عليه من حيث اللفظ فيقول: حلو رشيق وحسن أنيق... ، فاعلم أنه ليس ينبئك عن أحوال ترجع إلى أجراس الحروف وإلى ظاهر الوضع اللغوي، بل إلى أمرٍ يقع من المرء في فؤاده، وفضل يقتدحه العقل من زناده**»[4]، ذلك أنّ العرب « يجعلون الألفاظ زِينةً للمعاني وحِلْيةً عليها، ...كالوشْيِ المحبَّر، واللباس الفاخرِ، والكُسْوة الرائقة، إِلى أشباهِ ذلك مما يُفخِّمون به أمرَ اللفظ، ويجعلونَ المعنى يُنبل به »[5]،

(١) الخصائص: ١/ ٢٧٦.

(٢) ينظر: المرجع السابق/ ١،/ ٢٩٩.

(٣) هو أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن الجرجاني، نسبةً إلى جرجان المدينة الفارسية، شافعي نحوي بيانيّ متكلم فقيه ومفسّر، وكان ذا نسك ودين، توفي سنة ٤٧١هـ من مؤلفاته: دلائل الإعجاز وهو أشهرها، وأسرار البلاغة، والمغني في النحو.
[ينظر: بغية الوعاة (٢/ ٩١) وطبقات الشافعية للسبكي (٣/ ١٤٨)]

(٤) أسرار البلاغة،(ص ٢–٣).

(٥) الجرجاني، دلائل، الإعجاز، (ص٢٧٢).

فـ« اتّضح إذن اتضاحا لا يدع للشكّ مجالا، أنّ الألفاظ لا تتفاضل من حيث هي ألفاظ مجرّدة، ولا من حيث هي كَلِمٌ مفردة، وأنّ الفضيلة في ملائمة معنى اللفظة لمعنى التي تليها... »[1].

وما أبقاه الجرجاني من فضل للفظ دون إشراك المعنى، هو كون اللفظة مما يتعارفه الناس في استعمالهم ويتداولونه في زمانهم، فلا يكون وحشياً غريباً أو عامياً سخيفاً[2]، وعندما ناقش الجرجاني نصَّ الجاحظ السابق المنتصر للفظ في موضع آخر، استحضر مسألة: **(الإعجاز اللفظي للقرآن)** -مبحث الجرجاني الرئيس في ذلك التأليف - واعتذر للجاحظ والقائلين بمذهبه: بأن إهمال فضل اللفظ ومزيّته مفضٍ لإنكار إعجاز القرآن القائم على النظم والتأليف، حيث « يُفْضِي بصاحبه إِلى أنْ ينكر الإِعجازَ ويُبطل التحدِّي من حيث لا يشعر، وذلك أنّه إنْ كان العمل على ما يذهبون إليه من أن لا يجب فضل ومزيّة إلاّ من جانب المعنى، ... فقد وجب اطِّراح جميع ما قاله الناس في الفصاحة والبلاغة وفي شأن النظم والتأليف، ... وإذا بطل ذلك فقد بطل أنْ يكون في الكلامِ مُعجزٌ،... »[3].

هكذا اعتذر الجرجاني لمذهب أبي عثمان الجاحظ، وهو عذر مستساغ إذا اعتبرنا بهجمة (الشعوبية)[4] على العرب والعربيّة، حين قصدوا ثلْبَ العربيّة والنّيل من

---

(١) المرجع السابق، (ص٩٩).

(٢) ينظر: الجرجاني، أسرار البلاغة، (ص٣).

(٣) دلائل الإعجاز/ (ص ٢٦٧).

(٤) الشعوبية نسبة غير قياسية إلى الشعوب من غير العرب، فالعجم هم الشعوب والقبائل هم العرب عند بعض المفسّرين في قوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْ﴾، وهي حركة تاريخية،تبغض العرب وتفضّل العجم، ويسمّون أوّل أمرهم (بأهل التسوية) لِسعيهم إلى تسوية حقوقهم بحقوق العرب، ثم تحولت تدريجيا إلى حركة تزدري العرب ولا ترى لهم فضلا، وذلك عبر ترويج المشاعر القوميّة، وإشاعة اليأس من الإسلام، وازدراء اللغة العربيّة، وطعن أنساب العرب وثَلْبها، من كتابهم علاّ الشعوبي، ومن شعرائهم: بشار بن برد.

ينظر: الشهرستاني، الملل والنحل: ٢/ ٢٤٤، والجاحظ، البيان والتبيين ٣/ ٥، والحيوان ٧/ ٢٢٠، وتفسير =

خطابها، فقد كانت الشعوبيّة تطعن بألفاظ العربية وتُعيب عليها استخدام الأسجاع والمقفّى، وتستنكر أن يترك العرب اللفظ يجري على سجيّته من غير احتفاء بالمعنى وإدراك للفكرة، ، مع الذي عابوا عليهم من الإشارة بالعصا(١) واستخدام المِخصَرة(٢) والاتّكاء على القِسيّ في الخطابة، وقد كان العصا للبقّار، وليس بينه وبين الكلام سبب ولا نسب، بل هو بجفاء العرب أشبه، وبالإقامة عند الإبل أشكل. على حين أنّ المعاني الشريفة قد استقّلت بها رسائل الفرس وخطبهم، ومنطق اليونان وعللهم، وكتب الهند وأسرارهم(٣). **وفي سبيل مناهضتهم للحكم العربيّ والحضارة الإسلامية سلبوا العربية والقرآن كلَّ معنى جديد، وما في القرآن سوى معان جاءت بها التوراة والإنجيل من قبل**(٤).

في خضمّ هجوم الشعوبية كان الجاحظ يناضلهم في ساحة البيان ويناقش مطاعنهم، لا جرَم أن ينحاز إلى اللفظ، فيرى أن اللفظ فطرة العرب وسليقتها دون تكلّف، وأنّ «كل شيء للعرب فإنما هو بديهة وارتجال، وكأنه إلهام، وليست هناك معاناة ولا مكابدة ولا إجالة فكرة ولا استعانة، ....»(٥)، على حين أنّ كلّ معنى في خطاب غيرها من الفرس والهند فهو عن طول فِكرة واجتهاد رأي، وخلوة ومشاورة ومعاونة، وحكاية الثاني علم الأول، وزيادة الثالث علم الثاني، حتى اجتمعت ثمار الفِكرة، وبذلك تنسجم رؤية الجاحظ السابقة وتتسق مع ظروفها(٦)، على أنّ الجاحظ لم

= القرطبي، ١١/ ١٨٩، والزمخشري، أساس البلاغة (ص ٣٣٠).

(١) يُعدّ (العصا) عند الشعوبية رمزا يختصر المطاعن الشعوبية في المثالب العربية، حتّى إن الجاحظ رسم جزء ردّه عليهم بكتاب العصا، ليذكر مزيّة استعماله ووجه رمزيّته عند الخطاب، ينظر: **البيان والتبيين، ٣/ ٥**.

(٢) (المِخصَرة) هي: ما اختصره الإنسان **بيده** فأمسكه من عصا أو مقرعة أو عنزة أو عكازة أو قضيب وما أشبهها. ينظر: لسان العرب، ٤/ ٢٤٢، مادة (خصر)

(٣) ينظر: البيان والتبيين، ٣/ ٥.

(٤) ينظر: د/ محمد الجابري، بنية العقل العربي، (ص ٧٥).

(٥) الجاحظ، البيان والتبيين، ٣/ ٢٨.

(٦) وقد استخفّ ابن خلدون بالإشادة باللفظ العربي من حيث (البداهة والارتجال والإلهام)، لأنّه يقتضي السذاجة =

يُهمل المعنى وركنيّته في اللغة على وجه الجملة، يظهر هذا عند مطالعة كتابه (البيان والتبيين) الذي هو أخص موضوعا في هذا الجانب، من ذلك قوله: « **أحسن الكلام ما** كان قليله يغنيك عن كثيرة، ومعناه في ظاهر لفظه »[1]، **وقوله**: « **وليس يعرف حقائق مقادير المعاني ومحصول حدود لطائف الأمور إلا عالم حكيم** »[2]، وقال عن المعنى على صعيد (البيان): « **وكلما كانت الدّلالة أوضح وأفصح... كان أنفع وأنجع، والدّلالة الظاهرة على المعنى الخفي هو البيان** »[3].

يتوسّط الفريقين – المفضل للفظ والمفضل للمعنى – بلاغيون ومتكلمون آخرون، يجمعون بين اللفظ والمعنى في التفضيل، كالأديب ابن رشيق[4] الذي يقرر الجمع بينهما على قاعدة: « أن اللفظ جسم وروحه المعنى، وارتباطه به كارتباط الروح بالجسم، يضعف بضعفه ويقوى بقوّته »[5].

جدليّة شرف اللفظ والمعنى في التراث الأصوليّ:

بعد هذه الإفاضة المختصرة في المفاضلة بين اللفظ والمعنى من التراث اللغويّ – والتي ألزمنا بها قوّة حضورها في مباحث الدّلالة اللغوية عند البيانين – يجب التذكير بأن هذا الجدال لم يكن حاضرا بقَلق في التراث الفقهي الأصولي، بل كانت خافتة لم تُشكل على الأصوليين في شيء، ممّا جعل الانسجام بين اللفظ والمعنى قويّا غير قَلِق،

= والبداوة، ويسلبه التعقّل والتفكّر في المعاني والموجودات، ينظر: المقدمة، (ص٥٤١).

(١) البيان والتبيين، ١/ ٨٣.

(٢) المرجع السابق، ١/ ٩٠..

(٣) المرجع السابق، ١/ ٧٥، وواضح أن الإهالة بالمعنى هنا جاء مقرونا بالبيان وليس باللغة، والبيان ليس هو اللغة في مشروع الجاحظ، وإنّما البيان نوع من البلاغة في استعمال اللغة.

(٤) هو الحسن بن رشيق القيرواني، كان شاعرا لغويا أديبا حاذقا عَروضيا، كثير التصنيف حسن التأليف، من آثاره: العمدة في محاسن الشعر وآدابه، والأنموذج في شعراء القيروان، والشذوذ في اللغة توفي سنة: ٤٥٦هـ في القيروان. [ينظر: بغية الوعاة: ١/ ٤٢٦، وشذرات الذهب، ٥/ ٢٣٧]

(٥) ابن رشيق، العمدة في محاسن الشعر وآدابه، ١/ ١٢٤.

ذلك بأن الألفاظ المدروسة عندهم هي نصوص الكتاب والسنّة، وفضل ألفاظهما إعجازا وشرف معانيهما صدقا أمر محسوم عندهم، فحافزهم أبدا في الدرس الدّلالي «إنما هو صوغ أصول منهجية لفهم القرآن الكريم والسنة المطهرة، ولم تقف اجتهاداتهم عند فهم النصوص فحسب، بل تعدّاه إلى أن يستنبطوا منها الأحكام المستجدّة التي تهم حياة المسلمين في الدارين: الدنيا والآخرة»[١].

ثمّ إنّ خطاب الأصوليين موجَّه للذّات المُسْلِمة المُسلِّمة لفضل الكتاب والسنة لفظا ومعنى، فلا يلزم من الجهد والاجتهاد سوى كشف قصد الشارع والتزامه، وأيُّ تقعر في طريق كشف المعنى من لفظ الشارع فإنّه «حائلٌ بين الإنسان وبين الخطاب، من التفهم لمعناه ثم التعبّد بمقتضاه .. وكل عاقل يعلم أن **مقصود الخطاب ليس هو التفقّه في العبارة، بل التّفقه في المعبّر عنه وما المراد به**»[٢]، ومادام مقصود الخطاب هو فقه المعنى المعبَّر عنه فإنه لا غضاضة عند الأصوليين من أن تكون «إرادة المعنى آكد من إرادة اللفظ، فإنه المقصود واللفظ وسيلة، وهو قول أئمة الفتوى من علماء الإسلام»[٣]،لأن «الاعتناء بالمعاني المبثوثة في الخطاب هو المقصود الأعظم،...»[٤].

وليس ذلك ترجيحا للفظ على المعنى من كلّ وجه، بل المعاني المُعتبرة عند الأصوليين هي ما وافقت الصّيغ وضعا لا ما ترجع عليها بالإبطال من المعاني الناشئة المستنبطة، لأنّ «المعاني إنما تعتبر من حيث هي مقصود الصيغ، فاتّباع **أنفس** الصّيغ التي هي الأصل واجب، لأنها مع المعاني كالأصل مع الفرع، ولا يصح اتباع الفرع مع إلغاء الأصل»[٥]، وعليه فإنّ «الكلام إذا أطلق **يتناول** اللفظ والمعنى جميعا، وإذا سُمّي

---

(١) د/ محمد يونس علي، علم التخاطب الإسلامي، (ص٤٣) بتصرف.

(٢) الشاطبي، الموافقات، ٤/ ٢٦٢.

(٣) ابن القيم، إعلام الموقعين، ٤/ ٤٤٧.

(٤) الشاطبي، الموافقات، ٢/ ١٣٨.

(٥) المرجع السابق، ٣/ ٤١٢.

المعنى وحده كلاما، أو اللفظ وحده كلاما، فإنّما ذاك مع قيد يدلّ على ذلك »[1]، و« الذي عليه السلف والفقهاء والجمهور أن – الكلام – يتناول اللفظ والمعنى جميعا، كما يتناول لفظ الإنسان للروح والبدن جميعا »[2].

وإذا طلبنا حدود المعاني للأشياء باللفظ، فإنّ اللفظ تابع للمعنى ومعبِّرٌ عنه، لهذا يجب تصوّر المعنى في الذهن قبل التعرّف عليه من اللفظ، فإنّ « مَن طَلَب المعاني من الألفاظ ضاع وهلك، وكان كَمَن استدبر المغرب وهو يطلبه، ومَن قرّر المعاني أوّلاً في عقله، ثُمّ أتبع المعاني الألفاظ فقد اهتدى »[3]، لأنّ « **السامع ما لم يعرف المُسمّى أوّلاً، لم يُمكنه أنْ يَفهم كون هذا اللفظ موضوعا له**... »[4]، فإذا حصل العلم بعلاقة اللفظ بمعناه، أمكن طلب المعنى من اللفظ، لأنّه « إذا استقر في الخيال مقارنة بين اللفظ المُعيّن والمعنى المُعيّن، فعند حصول الشعور باللفظ ينتقل الخيال إلى المعنى »[5].

والحاصل من مقاربة الشرعيين بين اللفظ والمعنى كما يقرّره ابن تيميّة: « **أن يُذكر من المعاني ما هو أكمل مناسبة للمطلوب، ويذكر من الألفاظ ما هو أكمل في بيان تلك المعاني، فالبلاغة بلوغ غاية المطلوب، أو غاية الممكن، من المعاني بأتمّ ما يكون من البيان، فيجمع صاحبها بين تكميل المعاني المقصودة، وبين تبيينها بأحسن وجه. ومن النّاس مَن تكون همّتُه إلى المعاني، ولا يوفّيها حقَّها من الألفاظ المبيِّنة...** »[6].

وإن سجّل التراث الأصولي مُجافاةً بين اللفظ والمعنى فهو محصور بطريقة التبليغ وأداء المعنى، وتحرير محل الإشكال بينهما: هل يسوغ تبليغ معاني الشرع بأيّ لغة أدّت

---

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٦/ ٥٣٣، وينظر: نفس المرجع، ٧/ ١٣٤.
(٢) المرجع السابق، ٧/ ١٧٠.
(٣) الغزالي، المستصفى، ١/ ٦٥.
(٤) الرازي، التفسير الكبير، ١/ ٣٢.
(٥) المرجع السابق، ١/ ٣٠.
(٦) ابن تيمية، منهاج السنة، ٨/ ٥٤.

ذات المعنى، أم إنّ ذلك حِكر على العربية لأجل عروبة الرسول ﷺ وعربية الرسالة؟ بمعنى: **هل اللغة العربيّة لغة تعبّد؟**، فالشافعية أقوى المذاهب محافظةً على اللغة لفظا ومعنى، فلا يكاد يصح بيان اللفظ عندهم إلا بالعربيّة، والشافعي – رحمه الله- يؤسّس هذا الرأي بنفسه بمثل قوله: « فإن كانت الألسنة مختلفة بما لا يفهمه بعضهم عن بعض، فلا بدّ أن يكون بعضهم تبعا لبعض، وأن يكون الفضل في اللسان المُتَّبع على التابع، وأولى الناس بالفضل باللسان مَنْ لسانه لسان النبي ﷺ، .... وكل لسان تبع للسانه »[1]. يقابلهم الحنفيّة الذين رضوا ببيان الألفاظ الشرعيّة والتعبديّة بأيّ لغة تسدّ مسدّ العربية في أداء المعنى وإتمام البلاغ، كما تعمّد أبو بكر الجصّاص[2] مناقشة الشافعي بقوله: « وفيه خَلل، من قِبَل أنّ البيان لا يختص بلغة دون غيرها، وإن كانت لغة العرب أبْيَنَ وأفْصَح من سائر اللغات، لأنّ أهل كل لغة لهم ضَرْب من البيان في لغتهم، وموضوع اللغات في الأصل للبيان لا غير »[3]، و« **لا اختصاص لأهل اللغة بمعرفة (المعاني) دون غيرهم ممّن ليس من أهلها** »[4].

فالنّزاع في محلّ بيان المعنى وإبلاغ رسالته، غير ملامس لصحة المعنى ذاته أو صدقه أو شرفه، بل مجرّد طريقة بيانه وأدائه[5]. ويمثّل الحنفية والشافعية طرفي

---

(١) الرسالة، (ص٤٦).

(٢) هو أبو بكر، أحمد بن علي الرازي المعروف بالجصاص، الرازي، انتهت إليه رياسة المذهب الحنفي، من مصنفاته: أحكام القرآن، وشرح الجامع الصغير، وشرح الجامع الكبير، وشرح مختصر الكرخي، توفي سنة ٣٧٠هـ.
[ينظر: الجواهر المضية، ١/ ٨٤، وتاريخ بغداد، ٥/ ٧٢].

(٣) الفصول في الأصول، ١/ ٢٤٤.

(٤) المرجع السابق، ١/ ١٦٦-١٦٧.

(٥) من نتائج ذلك الخلاف في نظر الشيخ عبد الله بن بيّة: تأثير المذهب الفقهي في تعريب المجتمعات الإسلامية من الجانب (الإنثربولوجي)، فحيث انتشر المذهب الحنفي في بلاد العجم فإنّ المذهب يمنحهم تسهيلا في أداء كثير من العبادات والنسك باللفظ الأعجمي على المعنى الشرعي، فلم تكن لهم حاجة إلى تعريب لسان المجتمع، كما هي الحال في بلاد ما وراء النهر وتركيا،أما المالكية الذين اتّبعوا الشافعي في وجوب المحافظة على اللغة، كما هو واضح في إصرار الشاطبي على العربيّة، فإنّ مذهبهم ساهم في تعريب مجتمعاته، كما في تعريب بلاد المغرب وشمال أفريقية، =

الخلاف، يتوسّطهما الحنابلة بحسب تفصيل ابن رجب الحنبلي[1]، في قوله: « **الألفاظ المعتبرة في العبادات والمعاملات، منها: ما يعتبر لفظه ومعناه وهو القرآن لإعجازه بلفظه ومعناه، فلا تجوز الترجمة عنه بلغة أخرى**، ومنها: **ما يعتبر معناه دون لفظه كألفاظ عقد البيع وغيره من العقود وألفاظ الطلاق**، ومنها: **ما يعتبر لفظه مع القدرة عليه دون العجز عنه، ويدخل تحت ذلك صور منها: التكبير والتسبيح والدعاء في الصلاة، لا تجوز الترجمة عنه مع القدرة عليه، ومع العجز عنه هل يلحق بالقسم الأول فيسقط، أو بالثاني فيأتي به بلغته؟ على وجهين**، ومنها: **خطبة الجمعة لا تصح مع القدرة بغير العربية على الصحيح، وتصح مع العجز،...**»[2].

هذا ومن آثار جهود الأصوليين في الانسجام بين اللفظ ومعناه تنصيص جمهورهم المستمر على أن القرآن الكريم عبارة عن (**النّظم والمعنى**) جميعا، بل هو اتفاق السّلف الصالح، **لأنه « من المعلوم بالاضطرار من دين الإسلام أن الجميع – المعنى واللفظ العربي في القرآن – كلام الله »**[3] ولربّما أشكل على ذلك فتوى أبي حنيفة في جواز قراءة القرآن بالفارسية في الصلاة – التي هي من آثار تسامحهم في أداء المعاني الشرعية بغير العربية – حيث يلزم منها إسقاط اعتبار النظم في القرآن، لِذا نجد الحنفية حريصين على إزالة هذا الإشكال بكثرة التأكيد على أنّ القرآن هو النّظم والمعنى، حتّى

= [ينظر،أ.د/ عبد الله بن المحفوظ بن بيّة، أمالي الدلالات، (ص٥٢)]،

وفي نظري: قد يكون ذلك سببا من عدّة أسباب، لكن السبب الجوهري في تعريب الأقاليم كما يُشير إليه علم الاجتماع السياسي: هو الهجرة العربية الجماعية لها، وتولّي العرب مناصب الولايات فيها.

(١) هو عبد الرحمن بن أحمد بن رجب، الحنبلي،حافظ محدث، فقيه، واعظ، له مصنفات مفيدة ومؤلفات عديدة، من أهمها: الذيل على طبقات الحنابلة، القواعد الفقهية، شرح جامع الترمذي، شرح علل الترمذي، جامع العلوم والحكم، وغيرها، توفي سنة ٧٩٥هـ.

[ينظر: المقصد الأرشد ٢/ ٨١، والسحب الوابلة ٢/ ٤٧٤، والدرر الكامنة ٢/ ٣٢١].

(٢) تقرير القواعد وتحرير الفوائد، ١/ ٦٤.

(٣) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٦/ ٥٣٦، وينظر: المرداوي، التحبير، ١/ ٣١٣-٣١٥.

لا يلتزموا بلازم فتوى إمامهم، ويعتذرون له بعدّة وجوه، منها: أنّه رجع عن فتواه، أو أنّه جَعَل النّظم ركنا يحتمل السقوط في الصلاة، والمعنى ركنا لازما فيها، وغير ذلك من الاعتذارات التي تدفع شبهة المجافاة بين اللفظ والمعنى في القرآن[1].

وعندما اختلف فقهاء الشريعة واللغة في فواصل آي القرآن الكريم المتماثلة في الوزن، في مثل قوله تعالى: ﴿وَالطُّورِ ۝ وَكِتَابٍ مَّسْطُورٍ ۝ فِي رَقٍّ مَّنشُورٍ﴾[2]، هل هو لمحض السجع[3]، أوْ هو سجع يتبع اللفظُ فيه المعنى لا العكس؟، ذهب محقّقو الشريعة واللغة إلى أن القصد من الفواصل اللفظ والمعنى معا، بمعنى أنه ما من فاصلة قرآنية إلا واقتضاها السياق لفظا ومعنى، دلالة معنوية لا يؤدّيها لفظ سواه، قد نتدبّره فنهتدي إلى سرَّه البياني. وقد يغيب عنّا فنقصر عن إدراكه، فاجتمع اللفظ والمعنى في الفواصل القرآنية في قيمة متآلفة بين جلالة المعنى والإيقاع اللفظي والنسق الصوتي، حتى تتأتّى الدلالة بأرهف لفظ وأروع تعبير وأجمل إيقاع، وذلك من مقتضى الإعجاز القرآني، ومن مقتضى التآلف بين اللفظ والمعنى[4].

بهذا التأصيل المنسجم أفلح الأصوليون في ربط اللفظ بمعناه، بأداة النُّظم اللغوية والمقاصد الشرعية، بلا قَلَق ينفّر اتساقها، ممّا يسّر إدراكَ الدّلالة الشرعيّة وفهمها،

---

(١) ينظر: البابرتي، التقرير لأصول البزدوي، ١٣٦-١٣٨، وصدر الشريعة، التوضيح، ١/ ٥٤، ود/ مصطفى الخن، أثر الاختلاف في القواعد الأصولية، (ص ٣٨٠)

(٢) الآيات ١،٢،٣، من سورة الطور.

(٣) السجع هو: تواطؤ الفاصلتين من النثر على حرف واحد، ومنه المتوازي الذي يُراعى في الكلمتين الوزن وحرف السجع. ينظر: الجرجاني، التعريفات، (ص١٦٥).

(٤) ينظر: بنت الشاطئ، الإعجاز البياني للقرآن الكريم، (ص ٢٧٨).

ومن أمثلته: سجع قوله تعالى: ﴿فَقُلْنَا يَا آدَمُ إِنَّ هَذَا عَدُوٌّ لَّكَ وَلِزَوْجِكَ فَلَا يُخْرِجَنَّكُمَا مِنَ الْجَنَّةِ فَتَشْقَى ۝ إِنَّ لَكَ أَلَّا تَجُوعَ فِيهَا وَلَا تَعْرَى﴾، فعلّق القرطبي في تفسيره ١١/ ٢٥٣ على الآية بما معناه: لم يقل (فتشقيا) ليس لمراعاة الفاصلة فحسب، بل لأن آدم أخصّ بالشقاء من زوجه، فهو الكادّ عليها والقائم على نفقتها، فاجتمع فصاحة التأليف النظمي مع شرف المعنى الدلالي.

والنتيجة المسجّلة بكلّ حال هو اكتمال التوأمة بين اللفظ والمعنى في خطاب الأصـوليين من غير جدال يُذكر، **فقد أنصفوا اللفظ في وظيفة الإفهام والإبانة، كما أراحوا العقل في وظيفة الفهم والاستبانة.**



المطلب السابع: أهميّة اللغة في الدلالة الأصولية

١ - اللغة أحد مداخل أصول الفقه:

قال الطوفي: «اعلم أنّ الكلام في اللغات هو كالمدخل في أصول الفقه، من جهة أنه أحد مفردات مادّته، وهي: الكلام والعربية وتصوّر الأحكام، فأصول الفقه متوقفة على معرفة اللغة لورود الكتاب والسنّة بهما، اللذين هما أصول الفقه وأدلته، فمَن لا يعرف اللغة لا يمكنه استخراج الأحكام من الكتاب والسنة»[(١)].

على منوال هذا القول وفحواه تضافرت أقلام الأصوليين في تبرير استمداد بعض مادّة الأصول من اللغة، حيث يتوقّف علم أصول الفقه على مقدّمات يلج منها الدّاخل إليه، منها اللغة، لتوقُّف العلم بأدلته على العلم بالعربية، وقد جاء الأصلان من الكتاب والسنّة بلسان العربية[(٢)].

بل «لما كان المرجع في معرفة شرعنا إلى القرآن والأخبار، وهما واردان بلغة العرب ونحوهم وتصريفهم، كان العلم بشرعنا موقوفا على العلم بهذه الأمور، **وما لا يتم الواجب المطلق إلا به - وكان مقدورا للمكلف - فهو واجب**»[(٣)] ويؤكّد الإمام ابن عبد البر[(٤)] هذا المدخل اللغوي لفهم ألفاظ الشريعة بقوله: «**ومما يستعان به على فهم الحديث: ما ذكرناه من العون على كتاب الله، وهو العلم بلسان العرب ومواقع كلامها، وسعة لغتها، واستعارتها، ومجازها، وعموم لفظ مخاطبتها، وخصوصه، وسائر**

---

(١) الطوفي، شرح المختصر، ١/ ٤٦٨.

(٢) ينظر: الجويني، ١/ ٧٨، والمستصفى، الغزالي، ١/ ٢٧، والإيجي، شرح العضد (ص١٠)، وابن الحاجب، مختصر منتهى السؤل والأمل، ١/ ٢٠١، والمرداوي، التحبير، ١/ ١٩١، والشوكاني، إرشاد الفحول، ١/ ٢٤،

(٣) الرازي، المحصول، ١/ ٢٠٣.

(٤) هو يوسف بن عبد الله بن محمد ابن عبد البر النمري أبو عمر، شيخ علماء الأندلس، وحافظ أهل المغرب، وأحد كبار المالكية، كان مؤرخاً موفقاً في التأليف ومعاناً عليه، من مصنفاته: التمهيد، والاستذكار، والاستيعاب، وجامع بيان العلم وفضله، توفي سنة ٤٦٢هـ.
[ينظر: الديباج المذهب (٢/ ٣٤٩)، وشجرة النور الزكية (١/ ٢٨٩)].

مذاهبها لمن قدِر، فهو شيء لا يستغنى عنه، وكان عمر بن الخطاب - رضي الله عنه- يكتب إلى الآفاق: (أن يتعلموا السنة والفرائض واللَّحن - يعني النحو - كما يُتعلَّم القرآن)[1] ... »[2]، ويجعل ابن تيميّة العربية وعلمها من دين الله، فـ « نفس اللغة العربية من الدين، ومعرفتها فرض واجب، ... ثمّ منها ما هو واجب على الأعيان، ومنها ما هو واجب على الكفاية، وهذا معنى ما كتبه عمر إلى أبي موسى الأشعري - رضي الله عنهما -: **(أما بعد: فتفقهوا في السنة، وتفقهوا في العربية، وأعربوا القرآن، فإنه عربي)**[3]...، **لأنّ الدين فيه فقه أقوال وأعمال، ففقه العربية هو الطريق إلى فقه أقواله، وفقه السنة هو الطريق إلى فقه أعماله** »[4].

وقد ارتبطت اللغة بأصول الفقه مع بداية تدوينه بيد الإمام الشافعي، حين ابتدأ رسالته ببيان عربية القرآن والنبي ﷺ، حتى قال: « **وإنما بدأت بما وصفت من أن القرآن نزل بلسان العرب دون غيره، لأنه لا يَعلمُ من إيضاح جُمَلِ علم الكتاب أحدٌ جَهِلَ سعَةَ لسان العرب وكثرة وجوهه وجماع معانيه وتفرُّقَها، ومَن عَلِمه انتفت عنه الشّبه التي د خلت على مَن جهل لِسانها** »[5].

٢ - اللغة كاشفة عن مقصود الشارع:

لعلّ بيان أهميّة اللغة السابق بدَهيّ البيان، بما لا يحتاج إلى مزيد استرسال في شرح أهميّة اللغة في علم الفقه وأصوله، غيرَ أنّ اللغة أوغلت في أكثر مباحث الأصول وجلّ

---

(١) أخرجه الدارمي في سننه، ٤/ ١٨٨٥، وسعيد بن منصور في سننه، ١/ ٤٣، والبيهقي في الكبرى، ٦/ ٣٤٤.

(٢) جامع بيان العلم، ٢/ ٢٨٢.

(٣) أخرجه ابن أبي شيبة في المصنف، ٥/ ٢٤٢، وعنه ابن عبد البر في جامع بيان العلم، ٢/ ٢٨٢، وكتاب عمر هذا قال عنه البيهقي في معرفة الآثار والسنن ٧/ ٣٦٧: (وهو كتاب معروف مشهور)، وقال عنه ابن القيم في إعلام الموقعين ٢/ ١٦٣: (هذا كتاب جليل تلقّاه العلماء بالقَبول).

(٤) اقتضاء الصراط المستقيم، ١/ ٥٢٧.

(٥) الرسالة، (٥٠).

مفاصله، بما يصدُق عليه قول إمام الحرمين[1]: « **اعلم أنّ معظم الكلام في الأصول يتعلّق بالألفاظ والمعاني** »[2]، وذلك يجعل النّاظر يتشوّف إلى شيء آخر يفسّر سرّ ارتباط الأصول باللغة بجانب ما جرى تبريره من عربية نصوص الشريعة.

وليس فوق كنه الفقه ومعناه اللغوي مطمع يقوم بتفسير سرّ التوغّل اللغوي في أصول الفقه، فإنّ ماهيّة الفقه الوضعيّة تمنح اللغة مدخلا غير يسير في الفقه وأصوله، وتتسلّط من خلاله على أكثر مطالبه ومعالمه، فإنّ معنى الفقه في الوضع اللغوي على الجملة: (**العلم بالشيء والفهم له**)[3]، وفي علم الدلالة يختصّ الفهم بفهم دقائق الأشياء، وليس مُطلق الفهم، « **فالفقه أخصّ من الفهم** »[4]، وعلى أساس ذلك يعرفه الأصوليون لُغويّا بأنه: (**معرفة قصد المتكلّم**)، أو هو (**فهم غرض المتكلّم من كلامه**)[5]، وإنما خصّه الأصوليون بفهم (قصد المتكلّم) لأن الفقه المعنيَّ به عندهم هو فقه اللفظ، (أي كلام الشارع)، لِيصبح تأصيل الفقه تأصيلا لفهم قصد الشارع من كلامه، والفهم « **عبارة عن جودة الذهن من جهة تهيئته لاقتناص كلّ ما يرد عليه من المطالب** »[6]، لكنّ هذه الجودة الذهنية ما كانت لِتتهيّأ لاقتناص قصد كلام الشارع دون أن تتجوّد باللغة العربية، فاستبان أنّ فهم قصد الشارع هو بفهم اللغة العربية،

---

(١) هو عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الطائي السنبسي، أبو المعالي الجويني، أحد أعيان الشافعية والأئمة المتكلمين، توفي سنة٤٨٧هـ، من تصانيفه: النهاية في الفقه، والشامل في أصول الدين، والبرهان في أصول الفقه، وغياث الأمم.

[ينظر: طبقات الشافعية الكبرى، ٣/ ١٥٩، وطبقات الشافعية للإسنوي، ١/ ١٩٧].

(٢) البرهان، ١/ ١٣٠.

(٣) ينظر: الفيروز آبادي، القاموس، (ص١٦١٤)، مادة (فقه)، والغزالي، المستصفى، ١/ ٨، والمرداوي، التحبير، ١/ ١٥٧.

(٤) ابن القيم، إعلام الموقعين، ٢/ ٣٨٦، وينظر: السبكي، الإبهاج، ٢/ ٣٧٩.

(٥) ينظر: البصري، المعتمد، ١/ ٤، والرازي، المحصول، ١/ ٧٨، والمرداوي، التحبير، ١/ ١٥٧..

(٦) الآمدي، الإحكام، ١/ ٦.

فاللغة مدخل كاشف لقصد الشارع الذي هو دلالته اللفظية النظميّة والمعنوية، كما قرّره ابن تيمية وأطّره بقوله: « **ولهذا كانت دلالة الألفاظ على معانيها سمعية عقلية تسمّى الفقه، ولهذا يقال لمن عرفها: هو يفقه، ولمن لم يعرفها لا يفقه، ... ولهذا كان** المقصود من أصول الفقه: أن يفقه مراد الله ورسوله بالكتاب والسنة »[(١)].

ففقه اللغة هو المعين على فهم مراد المتكلّم ومقاصده عموما، وعلى فهم مراد الشارع ومقاصد كلامه خصوصا، وإذا الناظر لم يستمد أصول الفهم من قوانين اللغة وأعرافها تلبّست عليه الألفاظ وغابت عنه المقاصد وخَفِيَت عليه المرادات[(٢)]، لذلك « **فإنّ أوّل الفقه فهمُ خطاب الله تعالى ورسوله ﷺ** »[(٣)]، وذلك لأنّ « معرفة حدود ما أنزل الله على رسوله ﷺ أصلُ العلم وقاعدته وآخِيَّتُه التي يَرجع إليها – المجتهد –، فلا يُخرِج شيئا من معاني ألفاظه عنها، ولا يُدخل فيها ما ليس منها، بل يعطيها حقَّها، ويفهم المراد منها »[(٤)].

لقد وضح بجلاء أنّ استجلاب اللغة إلى أصول الفقه هو لأجل الاستعانة بها في كشف مقاصد الشارع، وإذا تقرّر ذلك فإنّ أبا إسحاق الشاطبي[(٥)] لم تغب عنه هذه الحقيقة وهو المعني في ترتيب أصول الفقه على المقاصد الشرعيّة، بل قرّرها وأكّد عليها عندما أبان أنّ فهم الدّلالات الشرعيّة مرهونة في العلم بالعربية والإلمام بالمقاصد الشرعيّة، لأنّ « **القرآن والسنة لمّا كانا عربيين لم يكن لينظر فيهما إلا عربي، كما أنّ مَن لم**

---

(١) مجموع الفتاوى، ٢٠/ ٤٩٦.

(٢) ينظر: المرجع السابق، ٧/ ١١٦.

(٣) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ٨/ ٣٤٧.

(٤) ابن القيم، إعلام الموقعين، ٢/ ٣٩٨.

(٥) هو إبراهيم بن موسى اللخمي الشاطبي، أبو إسحاق، المالكي، أحد الأئمة النظار، والجهابذة الأخيار، أصولي فقيه، ونحوي شهير، من مصنفاته: الموافقات في أصول الشريعة، والاعتصام، والإفادات والإنشادات، وشرح على الخلاصة في النحو، توفي عام ٧٩٠هـ.

ينظر: [شجرة النور الزكية ٢/ ٢٩، والفكر السامي ٤/ ٢٩١، ومعجم المؤلفين ١/ ٧٧]

يعرف مقاصدهما لم يحل له أن يتكلم فيهما، إذ لا يصحّ له نظر حتى يكون عالما بهما، فإنّه إذا كان كذلك لم يختلف عليه شيء من الشريعة »[١]، وفي موضع آخر قال: « ومَن ليس له أصالة في اللسان العربي فعمّا قريبٍ يفهم كتاب الله تعالى على غير وجهه، كَمَا أنّ مَن لم يتفقَّهْ في مقاصد الشريعة فَهِمَها على غير وجْهِها »[٢]، لذلك نجد الشاطبي شديد الاحتفاء باللغة والتأكيد على أهميتها، وذلك في نحو مبالغته في أن يبلغ المجتهد في العربيّة مبلغ سيبويه[٣] وأئمّة اللغة[٤]، وأنّه لا بدّ أن يكون فهم الشريعة على معهود العرب الأميين[٥]، ولم يحتف بالمقدّمات اللغويّة الرياضيّة، بل بصلب المباحث اللغويّة، لأنّ « كلَّ مسألة مرسومة في أصول الفقه لا ينبني عليها فروع فقهية .. **فوضعها في أصول الفقه عارية** ... كمسألة ابتداء الوضع »[٦]،أي مسألة تحديد واضع اللغة.

واللغة كمدخل للفقه وأصوله هي مُعينةٌ على معرفة قصد الشارع فحسب، **وليست مُنشِئة للأحكام الدينيّة أو مؤسِّسةً للمعاني الشرعيّة، لأنّ اللغة « مدرجة اللسان وفطنة لمعاني الكلام، وأكثر ما فيها أنّها عبارة عن الشيء باسمه تمييزا له عن غيره** بوضعه، ولاحظّ لأمثال هذا في إيجاب شيء وإثبات حكم »[٧]، **كما هي غير معنيّة في الحكم على صحة كلام المتكلّم، فاللغة مجرّد وسيلة استعمال لإيصال ما في الضمائر، إنّما الحاكم على صحّة الكلام عقل المستمع الذي يحكم على صدق كلّ قَوْلة من القولات**

---

(١) الموافقات، ٣/ ٢١٣.

(٢) الاعتصام، ٢/ ١٣٣.

(٣) هو عمرو بن عثمان بن قنبر الحارثي بالولاء،الملقب سيبويه، إمام النّحاة، أول مَن بسط علم النحو، له مصنّف (الكتاب) في النحو، توفي سنة شابا سنة ١٨٠هـ.
[ينظر: طبقات النحويين، (ص٦٦)، وبغية الوعاة، ٢/ ٢٩٩]

(٤) ينظر: الموافقات، ٥/ ٥٣.

(٥) ينظر: المرجع السابق، ٢/ ١٣١.

(٦) الموافقات ١/ ٣٧-٣٨.

(٧) السمعاني، قواطع الأدلة، ١/ ٢٢.

أو كَذِبها، بمعزل عن اللغة كعبارات، وبتعبير عبد القاهر الجرجاني فـ « إنّ اللغة لم تـأت لتحكم بحكمٍ أو لِتثبت وتنفي وتنقض وتبرم، فالحكم بأنّ الضرب فعلٌ لزيـد أو لـيس بفعل له، وأنّ المرض صفةٌ له أو ليس بصفة لـه، شيءٌ يـضعه المتكلّم ودعـوى يـدّعيها، وما يعترض على هذه الدّعوى من تصديق أو تكذيب، أو اعتراف أو إنكار، وتـصحيح أو إفساد، فهو اعتراض على المتكلم، وليس اللغة في ذلك بسبيل، ولا منـه في قليـل ولا كثير، وإذا كان كذلك كان كلُّ وصفٍ يستحقّه هذا الحكم من صـحة وفـساد، وحقيقـة ومجاز، واحتمال واستحالة، **فـالمرجع فيـه والوجـه إلى العقـل المحـض، ولـيس للغـة فيـه حظ، والعربي فيه كالعجمي، والعجمي كالتركي...**»[(١)].

وكـذلك علـوم اللغـة في الـشريعة، لا حـظّ لهـا في أحكامهـا إلا بمقـدار وسـيلتها البيانيّة، **وكونها هاديةً لمـراد الكتـاب والـسنة، إذ إنّ حقيقـة صـلتها بالـشريعة هـو البيـان والإيـضاح، لا الاخـتراع والإنـشاء**[(٢)]، و « إنّـما احتـاج المـسلمون إليهـا لأجـل خطـاب الرسول ﷺ بها، فإذا أُعرض عـن الأصـل كـان أهـل العربيـة بمنزلـة شـعراء الجاهليـة، أصحاب المعلقات السبع ونحوهم »[(٣)]، **بذلك تبيّن أنّ الإحالـة عـلى اللغـة هـو لكـشف المعاني وليس لتأسيسها، إذ إنّ حقيقتها هو** « فقـه التعبّـد بالألفـاظ الـشرعيّة الدّالـة عـلى معانيها، كيف تُؤخَذ وتُؤدّى »[(٤)]، **كـما في معنـى الأمـر هـل هـو للوجـوب أو غـيره، وفي حقيقة النهي هل هـو للتحـريم أو غـيره، وفي إجـراء المطلـق عـلى إطلاقـه، أو حملـه عـلى مقيّده، ونحو ذلك، ثمّ** « **ما كان من تلك المباحث الكليّة مُستفادا مـن أدلّـة الـشرع فهـو أصولي شرعي، وما كان مُستفادا من مباحث اللغة فهو أصولي لُغويّ، وما كان مُستفادا**

---

(١) أسرار البلاغة، (ص٣٢٢).

(٢) ينظر: الشاطبي، الاعتصام، ١/ ٤٤.

(٣) ابن تيميّة، مجموع الفتاوى، ١٣/ ٢٠٧.

(٤) الشاطبي، الاعتصام، ١/ ٤٤.

من غير هذين فهو من علم الرأي »[1].

٣- كيفيّة استمداد مادّة الأصول من اللغة:

لّما لزم استمداد بعض أصول الفقه من اللغة، صار الاستمداد جاريا على وجهين، هما:

الوجه الأول: استمداد تأصيل دلالة صيغ الألفاظ: وهي الدّلالة الظاهرة من صيغة اللفظ، فالصّيغة هي التي تحدّد المعنى وتدلّ عليه، وتأصيل دلالتها يجب أن يُستمدّ من قوانين اللغة وعُرفها، وقد بذل الأصول جهدا حثيثا في تحصيل قوانين دلالة الصيغ من اللغة، وصرف الأصوليون أكثر عنايتهم في سبيل ذلك، لذلك فإنّ « **معظم نظر الأصولي في دلالات الصيغ** »[2]، كالنّظر في صيغة الأمر والنهي، والعموم والخصوص، و النّص والظاهر والمؤول، فالنظر في ذلك كلّه « **نظر في مقتضى الصيغ اللغوية** »[3].

الوجه الثاني: استمداد دلالة فحوى الألفاظ ومعقولها وضروراتها: وهي الدلالة التي لم تباشرْها صيغ الألفاظ، بل احتواها معناها، واستبطنها فحواها، وقد دلّ عليها اللفظ بواسطة العقل، فدلالتها لغويّة عقليّة، فاللغة مع عون العقل يكشفان فحوى اللفظ غير المنطوق به، كدلالة المفهوم والاقتضاء والعلل القياسيّة المُستوحاة من معنى اللفظ[4]، فإنّ « المراد من المعاني: المعاني اللغوية، والمعاني الشرعية التي تسمى عللا »[5]، فمن حيث إن صيغة اللفظ لم تباشر هذه الدلالة احتيج إلى العقل

---

(١) الشوكاني، أدب الطلب ومنتهى الأرب، (ص٢٢٠-١٢١).

(٢) الزركشي، البحر المحيط، ١/ ٣٩١.

(٣) الغزالي، المستصفى، ١/ ٢٤.

(٤) ينظر: الغزالي، المستصفى، ٣/ ٣.

(٥) البخاري، كشف الأسرار، ١/ ١٢.

لاستخلاصها، ومن حيث إن العقل لا يستقلّ بإدراكها دون معرفة معهود اللغة في الدلالة عليها احتيج إلى استمدادها من اللغة ومعهود اللسان، « **لأنّ الأغراض المعقولة والمعاني المُدركة، لا يُدخل إليها إلا باللغة الجامعة** »[1]، والغزالي يُفصح عن ذلك أكثر بقوله: « دلالة الألفاظ على الشيء إمّا أن تكون بطريق التعليل أو اللغة أو العرف، ولا يُحكم بالإحالة على العرف إلا إذا امتنع إحالته على اللغة والتعليل، **لأن التنبيه بطريق التعليل من اللغة، كما أنّه بطريق الوضع من اللغة** »[2].

❊ ❊ ❊

(١) أبو حيان التوحيدي،الإمتاع والمؤانسة، ١/ ١١١، وهو من قول أبي سعيد السيرافي النحوي.

(٢) شفاء الغليل، (ص٥٦).

المبحث الثاني:
خصائص نصوص الشريعة

ويشتمل على خمسة مطالب:

المطلب الأوّل: خصيصة الحفظ.

المطلب الثاني: خصيصة البيان.

المطلب الثالث: خصيصة الشمول.

المطلب الرابع: خصيصة الإعجاز.

المطلب الخامس: خصيصة التشابه والإئتلاف.

المطلب الأوّل: خصيصة الحفظ

هذه الشريعة المباركة قد حفظها الله تعالى من كل تحريف أو تبديل أو تغيير، وذلك بحفظ مصدريها – الكتاب والسنة – فهي شريعة معصومة من عهد صاحبها ﷺ إلى يوم الدّين، وتتبيّن هذه الخاصيّة من وجهين[1]:

الوجه الأول: الأدلة الدالة على ذلك تصريحاً وتلويحاً، مثل:قوله تعالى: ﴿ **إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ** ﴾[2]، وقوله: ﴿**كِتَٰبٌ أُحْكِمَتْ ءَايَٰتُهُۥ**﴾[3]،وقوله: ﴿ **لَّا يَأْتِيهِ ٱلْبَٰطِلُ مِنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِۦ ۖ تَنزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ** ﴾[4]، فأخبر تعالى أنه يحفظ آياته ويحكمها حتى لا يمسّها تحريف ولا يخالطها تبديل، ولا يضيع منها شيء، وكذلك السنة وإن لم تذكر في الآيات الكريمة، فإنها مبيِّنة للقرآن وتابعة له، فينبغي أن يشملها قانون حفظ الذكر[5]، قال الإمام ابن حزم – رحمه الله –: «والذّكر اسم واقع على كلّ ما أنزل الله على نبيّه ﷺ من قرآن أو سنة وحيٍ يبيّن بها القرآن، ... وفي القرآن مجمل كثير كالصلاة والزكاة والحج، وغير ذلك ممّا لا نعلم ما ألزمنا الله تعالى فيه بلفظه، لكن ببيان النبي ﷺ، فإذا كان بيانه عليه السلام لذلك المجمل غير محفوظ ولا مضمون سلامته مما ليس منه، فقد بطل الانتفاع بنص القرآن، فبطلت أكثر الشرائع المفترضة علينا فيه»[6].

وتتأكّد خاصيّة حفظ الشريعة الإسلاميّة عندما بيَّنت النّصوص جواز تبديل الشرائع السماوية السابقة وتحريفها، بينما لم يجز لأحد من أهل القرآن الكريم ذلك. قيل لأحد العلماء: لِم جاز التبديل على أهل التوراة ولم يجز على أهل القرآن؟ فقال: قال الله

---

(١) ينظر: الشاطبي، الموافقات ٢/ ٩١.

(٢) من الآية ٩، من سورة الحجر.

(٣) من الآية ١، من سورة هود.

(٤) من الآية: ٤٢، من سورة فصلت.

(٥) ينظر: الشاطبي، الموافقات ٢/ ٩١، ود/ مصطفي السباعي، السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي (ص ١٥٧).

(٦) الإحكام ١/ ١٦٥-١٦٦..

تعالى في أهل التوراة: ﴿بِمَا ٱسْتُحْفِظُواْ مِن كِتَٰبِ ٱللَّهِ﴾[1]. فوكل كل الحفظ إليهم، فجاز التبديل عليهم. وقال في أهل القرآن: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ﴾[2]فلم يجز التبديل عليهم[3].

الوجه الآخر: أن شهادة الواقع من زمن الرسول ﷺ إلى يومنا تؤكد ذلك:

فقد قيّض الله تعالى دواعي الأمة للدفاع عن الشريعة جملة وتفصيلاً، حيث قيّض للقرآن حَفَظة تناقلته نقلاً متواتراً مقطوعاً. وقيّض الحقّ سبحانه رجالاً يبحثون عن الصحيح من حديث رسول الله ﷺ، وعن أهل العدالة والثقة من النقلة، حتى ميّزوا بين الصحيح والسّقيم. وهكذا جرى في جملة الشريعة، ثم قيّض الله تعالى لكل علْمٍ رجالاً حفظة على أيديهم، حتى قيّض الله تعالى ناساً يناضلون عن الدّين، ويذودون عن الشريعة، فنظروا في ملكوت السموات والأرض، واستعملوا الأفكار، وأذهبوا عن أنفسهم ما يشغلهم عن ذلك ليلاً ونهاراً[4].

« ولقد جاء على هذا القرآن زمان في أيام الفتن الأولى كثرت فيه الفرق وكثر فيه النزاع. وطمت فيه الفتن وتماوجت فيه الأحداث، وراحت كل فرقة تبحث لها عن سند في القرآن أو في حديث رسول الله ﷺ، فأدخلت هذه الفرق على حديث رسول الله ﷺ ما احتاج إلى جهد عشرات العلماء الأتقياء لتحرير سنة رسول الله وتنقيتها وغربلتها من كل دخيل عليها، حتى عجزت هذه الفرق جميعاً وفي أشد أوقات الفتن حلوكة واضطراباً أن تحدث حدثاً واحداً في نصوص هذا الكتاب المحفوظ، وبقيت نصوصه كما أنزلها الله »[5].

---

(١) من الآية ٤٤، من سورة المائدة.

(٢) الآية: ٩.، سورة الحجر.

(٣) ينظر: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، (١٠/ ٩)، والشاطبي، الموافقات (٢/ ٩١).

(٤) ينظر:الشاطبي، الموافقات (٢/ ٩٣)، و د/ يوسف العالم، مقاصد الشريعة الإسلامية، (ص ٩٤).

(٥) سيد قطب، في ظلال القرآن، (٤/ ٢١٢٨).

المطلب الثاني: خصيصة البيان

لقد جاءت نصوص الشريعة ناصعةً واضحةً، وبيّنةً كافيةً، حتى لا يحتاج مع وضوحها إلى بيِّنة تعدوها أو حجة تتلوها، فلا عوج في نظمها ولا غموض في معانيها، وقد قال الله تعالى: ﴿ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَىٰ عَبْدِهِ ٱلْكِتَٰبَ وَلَمْ يَجْعَل لَّهُۥ عِوَجَا ﴾[1]. وأكّدر المولى سبحانه بيان كتابه وظهور معانيه في أكثر من آية، كقوله تعالى: ﴿ كِتَٰبٌ فُصِّلَتْ ءَايَٰتُهُۥ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا لِّقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ﴾[2]، وقوله: ﴿ هَٰذَا بَيَانٌ لِّلنَّاسِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ ﴾[3]، كما وصف الله تعالى التنزيل بأنّه نزل ﴿ بِلِسَانٍ عَرَبِىٍّ مُّبِينٍ ﴾[4]، وإبانة القرآن تعني وضوح دلالته على المعاني التي يريدها الله من كلامه[5]، « **وإذا كان الأمر كذلك كان قومه أوّل من يَفهم عنه، ثمّ يَصيرون حجةً على غيرهم** »[6]، فالبيان سمة لازمة لنصوص الشريعة[7]، والذّهاب عن بيانها إلى بيان غيرها كالذّهاب عن الضروريات والتشكك في المشاهدات.

وسمة البيان هي أحد وجوه تيسير الذكر المجزوم به في قوله تعالى: ﴿ وَلَقَدْ يَسَّرْنَا ٱلْقُرْءَانَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِن مُّدَّكِرٍ ﴾[8]، فاليسر يعني السهولة، وهو يسرٌ في الألفاظ والمعاني، **فأمّا يسره في جانب الألفاظ**: فلأنّه في أعلى درجات الفصاحة من حيث الكلام والتراكيب والانتظام، حتى يخفّ نطقه ويسهل حفظه، **وأما يسره في جانب المعاني**:

---

(١) الآية ١، من سورة الكهف.

(٢)الآية ٣، من سورة فصلت.

(٣) الآية ١٣٨، من سورة آل عمران.

(٤) الآية ١٩٥، سورة الشعراء.

(٥) ينظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير ١٩/ ١٩٥.

(٦) الجاحظ، البيان والتبيين، ٣/ ٢٩١.

(٧) ينظر: الباقلاني، إعجاز القرآن (ص ٣، ٧).

(٨) الآية ١٧، من سورة القمر.

فيعني سهولة فَهْم معانيه بدون كلفة أو إغلاق، ووفرة مغازي أغراض جمله وتراكيبه، فتتولّد معانيه كلّما كرّر المتدبّر النظر فيه[١].

ومن القرآن ما هو مُحكمٌ لا يفتقر إلى بيان، ومتشابه لا يتبيّن المراد من مجرّد لفظه، بل بالبحث والنظر، ولكي يصحّ وصف القرآن بالبيان جاء معظمه محكما بيّنا، فالآيات المحكمات هي أم الكتاب، أي المعظم والجمهور منه، على ما جاء في قوله تعالى: ﴿مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ﴾[٢]، فلو لم يكن المحكم أكثر وأغلب لكان الالتباس والإشكال كثيرا لكثرة المتشابه، وعند ذلك لا يصدق على القرآن بأنه بيان وهدى، وإنما نزل القرآن لِرفع الالتباس، والمتشابه إنّما هو إشكال والتباس، فلا ينبغي أن يكثر في نصوص الشريعة[٣].

ولأجل اختصاص القرآن بالبيان نفى الله تعالى تطرّق أيّ ريب إليه، يُورِث الشكّ أو الغموض في قوله: ﴿ذَٰلِكَ ٱلْكِتَٰبُ لَا رَيْبَ فِيهِ﴾[٤]، فالآية نصّ في نفي كلّ فرد من أفراد الرّيب عن هذا القرآن العظيم، ومَن ارتاب فيه فإنّما ارتاب لعمى بصيرته حجبته عن صدق آياته ووضوحها، وقد قال الله: ﴿أَفَمَن يَعْلَمُ أَنَّمَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ ٱلْحَقُّ كَمَنْ هُوَ أَعْمَىٰٓ﴾[٥]،فالعمى عن رؤية الحق لا يضادّ نفي الرّيبة عنه[٦].

وكذلك أحاديث الرسول ﷺ وعامة ألفاظه، فقد جاءت بيّنة واضحة، وحجة وافية، حتى مات ﷺ ولم يترك رشدا إلا قد هدى إليه، ولا خيرا إلا وقد نصّ عليه، ولا شرا إلا وحذّر منه، بكلّ ما أوتي ﷺ من فصاحة وبيان، وبلاغة وعرفان، حتى

---

(١) ينظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير ٢٧/ ١٨١.

(٢) من الآية ٧، من سورة آل عمران.

(٣) ينظر: الشاطبي، الموافقات ٣/ ٣٠٥-٣٠٩.

(٤) من الآية ٢، من سورة البقرة.

(٥) من الآية ١٩، من سورة الرعد.

(٦) ينظر: الشنقيطي، دفع إيهام الاضطراب عن آي الكتاب (ص ٨-٩).

ترك النّاس على المحجة البيّنة، كما خطبهم ﷺ قائلا: (**تركتكم على البيضاء، ليلُها كنهارها، لا يَزيغ عنها بعدي إلا هالك**)[1]، وكان ﷺ يحدّث النّاس بلغتهم ويبيّن لهم بلسانهم ، ويدلّهم بمقتضى عرف خطابهم، بأفصح الكلام وأبلغ التبيان، وكذلك عادة الله تعالى في إرسال الرّسل، كما قال: ﴿ **وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوۡمِهِۦ لِيُبَيِّنَ لَهُمۡ** ﴾[2]، فكان الوحي ينزل عليه ﷺ بما يفهمه العربيّ قرشيا كان أو غيرَ قرشي، ولو لم يأتِ بلسان يفهمونه لم تقم عليهم الحجة لقصور البيان، لكنّهم أذعنوا لِكمال الحجة باكتمال البيان، ولذلك قال سبحانه: ﴿**وَلَوۡ جَعَلۡنَٰهُ قُرۡءَانًا أَعۡجَمِيّٗا لَّقَالُواْ لَوۡلَا فُصِّلَتۡ ءَايَٰتُهُۥٓۖ ءَا۬عۡجَمِيّٞ وَعَرَبِيّٞ** ﴾[3]، فاكتمل البيان بعربيّة القرآن[4]. ولا يُشكل ذلك على عموم الشريعة للعرب والعجم وللنّاس كافّة، لأن اللسان الذي نزل به الوحي لسان عربي، وهو ﷺ يبلّغه إلى طوائف العرب، والعرب يترجمونه لغير العرب[5]، قال الجاحظ: « وقد جعل الله تعالى قومَ كلّ نبي هم المبلغين والحجة، ألا ترى أنا نزعم أن عجز العرب عن مثل نظم القرآن، حجةٌ على العجم من جهة إعلام العرب العجمَ أنهم كانوا عن ذلك عَجَزَة »[6].

بل إنّ أحد مظاهر الأمية الموصوف بها النبي ﷺ والشريعة المطهرة في مثل قوله تعالى: ﴿**فَـَٔامِنُواْ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِ ٱلنَّبِيِّ ٱلۡأُمِّيِّ** ﴾[7]هو سهولة الألفاظ وبسط المعاني بما تقتضيه أفهام الجمهور، بلا تعمق في البحث، ولا رمزيّة في الدّلالة تنغلق دونها فهوم

---

(١) أخرجه أحمد في مسنده (٤/ ١٢٦) والحاكم في مستدركه (١/ ٩٦)، وابن ماجة في سننه، باب اتباع سنة الخلفاء، (١/ ١١٦) رقم ٤٣، وصححه الألباني في الصحيحة رقم (٩٣٧)..

(٢) من الآية ٤ من سورة إبراهيم.

(٣) من الآية ٤٤ من سورة فصلت.

(٤) ينظر: الشاطبي، الموافقات، ٢/ ١١٢.

(٥) ينظر: ابن حجر، فتح الباري، (٩/ ١٢).

(٦) البيان والتبيين، ٣/ ٢٩١.

(٧) من الآية ١٥٨ من سورة الأعراف.

الجمهور[١]،ولم يكن ﷺ متكلّفا لا في سمته ولا في كلامه، كما أمره الله بالقول: ﴿وَمَآ أَنَا۠ مِنَ ٱلْمُتَكَلِّفِينَ﴾[٢]، فكان ﷺ يحدّث النّاس على طبيعته وبمقتضى سجيّته، « والذي تجود به الطبيعة، وتعطيه النّفس سهوا رهوا[٣] مع قلّة لفظه وعدد هجائه، أَحْمَدُ أمرا وأحسن موقعا من القلوب، وأنفع للمستمعين من كثيرٍ خرج بالكدّ والعلاج »[٤]، فالواجب هو إجراء فهم الألفاظ الشرعية على وزان الاشتراك الجمهوري الذي يسع الأميين وغيرهم[٥]، ولا يجوز اختصاص طائفة بفهم القرآن دون العامّة، لأن لفظه مشهور، واللفظ المشهور المتداول بين الخاصة والعامة لا يجوز أن يكون موضوعا لمعنى خفي لا يعرفه إلا الخواص[٦].

ومع بيان نصوص الشريعة أتمّ البيان قد يخفى على بعض الناس معناها أو يُشْكِل لفظها، أو هما معا، وذلك لأمر خارج عنها وليس عائدا إلى نفس النّص، والغالب أنّها قد تخفى لسببين، هما:

الأوّل: أنّه من باب المُجمل المفتقر إلى البيان، والمجمل واقع في الشريعة، إنّما ما تعلّق به تكليف فقد جاء بيانه حتما، وعلى المجتهد طلب بيانه[٧]، « **فإن قال قائل: هلّا اكتفى الشرع بالبيان عن الإجمال؟ قلنا: أجمل ليتفاضل درجة العلماء بالاجتهاد وبدراسة معانيه** »[٨].

---

(١) ينظر: الشاطبي، الموافقات، (٢/ ١٤٣).

(٢) من الآية ٨٦، من سورة ص .

(٣) (سهوا رهوا)، أي سهلا متتابعا لا احتباس فيه، ينظر: أساس البلاغة (ص ٢٦٢)، مادة رهو.

(٤) الجاحظ، البيان والتبيين، ٤/ ٢٨-٢٩.

(٥) ينظر: المرجع السابق، (٢/ ١٣٨).

(٦) ينظر: الرازي، المحصول، (٥/ ٢٠١)..

(٧) ينظر: الجويني، البرهان، ١/ ٢٨٤-٢٨٥، و ابن بَرهان، الوصول إلى علم الأصول، ١/ ١١٥، وآل تيمية، المسودة، ١/ ٢٧٦

(٨) ابن السمعاني، قواطع الأدلة،١/ ٢٦٣.

والثّاني: بسبب بُعد عهد النّاس عن آثار النبوّة، وجفاء طبعهم عن الفطرة السليمة، فتختفي عليهم المعاني الشرعيّة، « فقد يُشكل على كثير من الناس نصوص لا يفهمونها، فتكون مشكلة بالنسبة إليهم، لعجز فهمهم عن معانيها،... حيث قد تخفى آثار الرسالة في بعض الأمكنة والأزمنة حتى لا يعرفوا ما جاء به الرسول ﷺ، **إما أن لا يعرفوا اللفظ وإما أن يعرفوا اللفظ ولا يعرفوا معناه، فحينئذ يصيرون في جاهلية بسبب عدم نور النبوة**»[1].



(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ١٧/ ٣٠٧.

المطلب الثالث: خصيصة الشمول

لمّا كان دين الإسلام الدّين الخاتم وشريعته عامّة لكافّة الخلق، كان لزاما أن تختصّ نصوصها بالشمول والعموم، وشمولها يعني أمرين:

- **الأوّل**: شمولها لكلّ المكلّفين، فنصوص الشريعة بحسب المكلفين عامّة، فلا يختص خطابها بمكلف دون غيره، مادام شرط التكليف موجوداً[(١)].
- **والثاني**: شمولها لكلّ ما يحتاجه النّاس على الإطلاق، فتعمّ دلالة نصوصها ومقاصدها وفحواها حوادث الزمان والمكان، فلا تخلو حادثة واحدة من حكم الشريعة في جميع الأعصار والأقطار والأحوال [(٢)].

والدليل على أنّ نصوص الشريعة عامة لكل المكلفين كافة، ولا يُحاشى من ذلك أحد: فمن النّص والمعنى.

فأمّا الدليل النّصي: فقد تضافرت على إثبات عموم الشريعة لكافة المكلّفين دون استثناء. كقوله تعالى: ﴿ **وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةٗ لِّلنَّاسِ بَشِيرٗا وَنَذِيرٗا** ﴾[(٣)]. وقوله تعالى: ﴿ **قُلۡ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنِّي رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيۡكُمۡ جَمِيعًا** ﴾ [(٤)]. وقوله ﷺ في حديث جابر بن عبد الله - رضي الله عنه-: (**أعطيت خمساً لم يُعطهن أحد قبلي**...). وذكر منها: (**وبعثت إلى الأحمر والأسود**) [(٥)]. وأشباه هذه النصوص الدّالّة على عموم الرسالة وشمول نصوصها لكلّ النّاس على السّواء[(٦)].

---

(١) ينظر: ابن عقيل، الواضح في أصول الفقه (٣/ ١٠٦)، والشاطبي، الموافقات (٢/ ٤٠٧).

(٢) ينظر: الجويني، الغياثي(ص ١٩٣)، و د/ السفياني، الثبات والشمول في الشريعة الإسلامية (ص١٣٠).

(٣) من الآية ٢٨، من سورة سبأ.

(٤) من الآية ١٥٨، من سورة الأعراف.

(٥) أخرجه الإمام مسلم في صحيحه، كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب المساجد ومواضع الصلاة (ص ٢١٢) رقم ١١٦٣.

(٦) ينظر: الشاطبي، الموافقات، ٢/ ٤٠٧.

وأمّا الدليل المعنوي فمن وجهين:

الأول: أن الأحكام إذا كانت موضوعة لصالح العباد، فالعباد بالنسبة إلى ما تقتضيه الأحكام من المصالح سواء؛ لأنهم مطبوعون بطابع الإنسان المتحد في حاجياته وضروراته، وما يُكمِّل ذلك، ولو وضعت على الخصوص لم تكن موضوعة لمصالح العباد بإطلاق[1]، وإنما يستثنى من ذلك ما كان اختصاصاً برسول الله ﷺ كقوله تعالى: ﴿وَٱمۡرَأَةً مُّؤۡمِنَةً إِن وَهَبَتۡ نَفۡسَهَا لِلنَّبِيِّ﴾ إلى أن قال: ﴿خَالِصَةً لَّكَ مِن دُونِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَۗ﴾[2]،

أو خصّ به بعض أصحابه كاختصاص أبي بردة بن نيار[3] بجواز التضحية بالعناق «الجذعة» في قوله ﷺ: **(ولن تجزئ عن أحد بعدك)**[4]، فالعموم هو الأصل والخصوص استثناء، «**فحيث لا يتبيّن التخصيص نعلم العموم**»[5]، كما أنّ الاختصاص من هذا الوجه دليل آخر على أصل العموم في الخطاب الشرعي، لأنّه «إنما يتحقّق معنى الاختصاص إذا كان مساويا لغيره في جملة الأحكام، ثمّ انفرد بهذه الخصائص»[6].

الثاني: إجماع العلماء المتقدمين على ذلك من الصحابة والتابعين ومَن بعدهم. ولذلك صيّروا نصوص أفعال رسول الله ﷺ حجة للجميع في أمثالها. وجعلوا فيما وقع من الأحكام على قضايا معيّنة لا صيغ لها من العموم اللفظي عامّةً، بحيث لا

---

(١) ينظر: المرجع السابق، ٢/ ٤٠٨.

(٢) من الآية ٥٠، من سورة الأحزاب.

(٣) هو هانئ بن عمرو بن عبيد بن كلاب البلوي، حليف الأنصار، مشهور بكنيته أبي بردة، خال البراء بن عازب، شهد بدراً وما بعدها، مات في أول خلافة معاوية رضي الله عنه، بعد أن شهد مع علي رضي الله عنه حروبه كلها. ينظر: [«أسد الغابة» ٦/ ٢٧، و«الإصابة» ٦/ ٤١٠، ٧/ ٣١].

(٤) أخرجه البخاري في الصحيح، كتاب العيدين، باب الأكل يوم النحر (ص ١٥٤) رقم ٩٥٥، ومسلم في صحيحه، كتاب الأضاحي، باب وقتها، (ص ٨٧٥) رقم (٥٠٧٣).

(٥) الرازي،المحصول، ٢/ ٣٩٢.

(٦) ابن برهان، الوصول إلى الأصول، ١/ ٢٢٧.

يكون الحكم على الخصوص في النازلة الأولى مختصاً به، كما رجع الصحابة فيما سئلوا عنه من الحوادث إلى قضاياه ﷺ في أشخاص معينين ومخصوصين، فعمَّموا حكمه ﷺ على جميع مثيلاتها، كرجوعهم في حد الزنا إلى حكمه ﷺ في ماعز [1]، وغيرها من الحوادث[2]، وكما قال تعالى: ﴿فَلَمَّا قَضَىٰ زَيْدٌ مِّنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَٰكَهَا لِكَيْ لَا يَكُونَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ﴾[3]. فقد قرّر الحكم في مخصوص ليكون عاماً في الناس، وتقرير صحة الإجماع لا يحتاج إلى مزيد، لوضوحه عند مَن زاول أحكام الشريعة[4].

وأمّا شمول نصوص الشريعة الإسلامية لكلّ ما يحتاجه الناس ويحدث لهم: فلأنّها عامّة ومطّردة، وجارية في أفعال المكلفين على الإطلاق، حتى وإن كانت آحاد أفعال المكلفين وحوادثهم الخاصة لا تتناهى، « **فلا عمل يفرض، ولا حركة ولا سكون يُدعى، إلا والشريعة عليه حاكمة إفراداً وتركيباً، وهو معنى كونها عامة** »[5].

وقد تتالت النصوص في الدلالة على ذلك الشمول. منها:

- قوله تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾[6].قال الإمام الشافعي رحمه الله مصدراً لهذه الآية: « فليست تنزل بأحدٍ من أهل دين الله نازلة إلا وفي كتاب الله

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الحدود، باب هل يقول الإمام للمقرِّ: لعلك لمست أو غمزت؟ (ص ١١٧٤) رقم ٦٨٢٤، ومسلم في صحيحه، كتاب الحدود، باب من اعترف على نفسه (ص ٧٥٠) رقم ٤٤٢٤.
وماعز هو ماعز بن مالك الأسلمي، أتى النبي صلى الله عليه وسلم واعترف بالزنا فرجمه، وقيل: إنه معدود من المدنيين، وكتب له رسول الله كتاباً ﷺ بإسلام قومه.
[ينظر: أسد الغابة (٥/ ٦)].

(٢) ينظر: ابن عقيل، الواضح في أصول الفقه ٣/ ١٠٨، والطوفي، شرح مختصر الروضة ٢/ ٤١٥، وابن مفلح، أصول الفقه، ٢/ ٨٦٣، والمرداوي، التحبير، ٥/ ٢٤٧٠، والشاطبي، الموافقات، ٢/ ٤١٠، وابن أمير حاج، التقرير والتحبير، ٢/ ٣٠٣.

(٣) من الآية ٣٧، من سورة الأحزاب.

(٤) ينظر: الشاطبي، الموافقات، ٢/ ٤٠٨ – ٤١١.

(٥) المرجع السابق، ١/ ١٠٨.

(٦) من الآية ٨٩، من سورة النحل.

الدليل على الهدى فيها»[1]، فالله جلّ جلاله «لم يترك شيئا من أمر الدّين إلا وقد دللنا عليه في القرآن،إمّا دلالة مبيَّنة مشروحة، وإمّا مجملة يُتلقَّى بيانها من الرسول ﷺ، أو من الإجماع، أو من القياس الذي ثبت بنص الكتاب»[2].

- قوله ﷺ: (**بُعِثتُ بجوامع الكَلِم**)[3]،«فيتكلم ﷺ بالكلمة الجامعة العامّة، التي هي قضية كليّة وقاعدة عامّة، تتناول أنواعا كثيرة، وتلك الأنواع تتناول أعيانا لا تحصى، فبهذا الوجه تكون النصوص محيطةً بأحكام أفعال العباد»[4].

ومن عموم نصوص الشريعة وشمولها: أنّها شملت جميع المصالح الدنيوية والأخروية، الفردية والجماعية، فالشريعة لا تعرف الدنيا بدون الآخرة، ولا الآخرة بدون الدنيا، ولا تعرف الجماعة بدون الفرد، ولا الفرد دون الجماعة، والشريعة تسلك مسلك الموازنة بين مصالح الدنيا والأخرى. وجاء في تقرير مبدأ رعاية مصالح الدنيا والآخرة قوله تعالى: ﴿وَٱبْتَغِ فِيمَآ ءَاتَىٰكَ ٱللَّهُ ٱلدَّارَ ٱلْءَاخِرَةَ ۖ وَلَا تَنسَ نَصِيبَكَ مِنَ ٱلدُّنْيَا﴾[5]. ففي هذا دليل حرص الشارع على واقعيّة التوازن بين مصلحتي الدنيا والآخرة[6].

❊ ❊ ❊

---

(١) الرسالة (ص ٢٠).

(٢) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ٦/ ٣٨٥.

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الجهاد والسير، باب قول النبي ﷺ: (نصرت بالرعب ..) (ص ٤٩٢) رقم ٢٩٧٧، ومسلم في صحيحه، كتاب المساجد، باب مواضع الصلاة، (ص٢١٢) رقم ٥٢٣.

(٤) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ١٩/ ٢٨٠.

(٥) من الآية ٧٧، من سورة القصص.

(٦) ينظر: الشاطبي، الموافقات، ٢/ ٦٢،٨٦، ود/ يوسف العالم، المقاصد للشريعة الإسلامية، (ص ٤٦).

المطلب الرابع: خصيصة الإعجاز

١ - المراد بخصيصة الإعجاز:

المعجزة هي: الأمر الخارق للعادة، المقرون بالتحدّي، والسَّالم عن المعارضة، حسِّية أو معنوية[١].

ومع كلّ رسولٍ معجزةٌ تدلّ على نبوَّته وصدق رسالته، وجاءت معجزة رسولنا ﷺ الكبرى في إنزال القرآن، ولأنّ إعجاز القرآن إعجاز معنويّ، ودائم غير منقطع، فقد فاق معجزات الرسل السابقين الحسيّة، والمنقطعة بموت صاحبها، فإعجاز القرآن باق ببقائه، ومتجدّد بتجدّد الأزمان[٢]، وبنحو هذا المعنى فسَّر العلماء قوله ﷺ: **(ما من الأنبياء نبيٌّ إلا أُعطي ما مِثْله آمن عليه البشر، وإنـّما كان الذي أُوتيته وحيا أوحاه الله إليّ، فأرجو أن أكون أكثرَهم تابعا يوم القيامة)** [٣]. كذلك جاء هذا المعنى في تأويل قوله تعالى: ﴿ وَقَالُوا۟ لَوْلَآ أُنزِلَ عَلَيْهِ ءَايَـٰتٌ مِّن رَّبِّهِۦ ۖ قُلْ إِنَّمَا ٱلْـَٔايَـٰتُ عِندَ ٱللَّهِ وَإِنَّمَآ أَنَا۠ نَذِيرٌ مُّبِينٌ ﴿٥٠﴾ أَوَلَمْ يَكْفِهِمْ أَنَّآ أَنزَلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَـٰبَ يُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ ﴾[٤]، « فأخبر أن الكتاب آية من آياته وعَلَم من أعلامه، وأن ذلك يكفي في الدّلالة ويقوم مقام معجزات غيره، وآيات سواه من الأنبياء صلوات الله عليهم »[٥].

٢ - صور الإعجاز القرآني:

امتاز نصّ القرآن بسمة الإعجاز عن غيره من الخطابات، وشاركته نصوص السنة النبويّة في بعض وجوه الإعجاز، وقد جاء الإعجاز على صور متعدّدة[٦]، تتفاوت

---

(١) ينظر: السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ٥/ ١٨٣٧.

(٢) ينظر: ابن حجر، فتح الباري، ٩/ ٨، و د/ محمد الصبّاغ،لمحات من علوم القرآن (ص ٧٩).

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب فضائل القرآن، باب كيف نزول الوحي،(ص٨٩٣) رقم ٤٩٨١، ومسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب وجوب الإيمان برسالة نبينا ﷺ (ص٧٦) رقم ١٥٢.

(٤) الآيتان ٥٠، ٥١، من سورة العنكبوت.

(٥) الباقلاني، إعجاز القرآن (ص ١٤).

(٦) اختلف العلماء في تحديد صورة إعجاز القرآن الكريم، هل هو مختص بتحدّي الإتيان بمثله، أو أعم ؟، ومنشأ =

درجات الإعجاز بتفاوت شرف المُعجِز، فإعجاز القرآن ليس كإعجاز السنّة، وأصرح صور الإعجاز الآتي:

الصورة الأولى: إعجاز التحّدي:

وهو أصل الإعجاز وأعلاه، واختصّ به القرآن الكريم، فقد تحدّى القرآن الكريم مجموع الإنس والجن بالإتيان بمثله، متدرجا في ذلك من مثله كاملا إلى سورة واحدة، ولم يستطع أحد مجاوبة هذا التحدِّي على مر العصور وكرّ الدهور، فقد تحداهم الله تعالى بمماثلة القرآن كاملاً فقال: ﴿ **قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأْتُوا۟ بِمِثْلِ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِۦ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا** ﴾[1] ثم بعشر سور منه فقال: ﴿ **أَمْ يَقُولُونَ ٱفْتَرَىٰهُ ۖ قُلْ فَأْتُوا۟ بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهِۦ مُفْتَرَيَٰتٍ** ﴾[2]، ثمّ بسورة واحدة، فقال: ﴿ **وَإِن كُنتُمْ فِى رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا۟ بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِۦ** ﴾[3].

ووجه إعجازه: ما فيه من عظمة النظم وحسن التأليف والترصيف، وتوالي فصاحته وبديع أسلوبه، وسلامته من كل العيوب، وخروجه عن جميع النَّظم المعتاد في كلام العرب، ومباينته لأساليب خطاباتهم[4]، « **فالإعجاز واقع في نظم الحروف التي**

= الخلاف –والله أعلم–أن لفظ الإعجاز لم يرد بالنصوص، إنما دلَّ عليه تحدّي القرآن بمماثلته، وقد عجزوا عن ذلك، بينما يختار بعض المحققين أن جلَّ ما قيل عن صور الإعجاز صادقة في إعجازها، وإن تفاوتت درجاتها،ويشمل بعضها ألفاظ السنة، ينظر: الزركشي، البرهان، ٢/ ١٠٦، والسيوطي، الإتقان، ٥/ ١٨٩٢–١٨٩٥، وتقول بنت الشاطئ في الإعجاز البياني للقرآن (ص ٧٩): (اختلفت مذاهب السلف من علماء الإسلام في بيان الإعجاز، وتعدّدت أقوالهم في وجوهه، لكن إعجازه البلاغي لم يكن قط موضع خلاف، وإنّما كان الجدل بين الفرق الإسلامية، في اعتباره الوجه في الإعجاز، أو القول بوجوه أخرى معه).

(١) الآية ٨٨، من سورة الإسراء.

(٢) من الآية ١٣، من سورة هود.

(٣) من الآية ٢٣، من سورة البقرة.

(٤) ينظر: الباقلاني، إعجاز القرآن، (ص ٥٠) وابن عطية، المحرر الوجيز (٢/ ٥٢)، والسيوطي، الإتقان، (٥/ ١٨٨٣).

هي عبارات كلامه وإلى مثل هذا النظم وقع التحدي»[1]، ولائق أن يكون التحدّي بفصاحة النظم والتأليف لا بغيرها، إذ لم يُؤتَوا إلّا بها يستطيعون مثله بالجملة[2]، ويفسّر عبد القاهر الجرجاني (فصاحة النظم والتأليف): «**بتوخّي معاني النحو وأحكامه بين الكَلِم**»، ويجعل هذا القانون شاملا للإعجاز، فيدخل فيه كلّ ضروب البلاغة من استعارة وكناية وتمثيل ومجاز وسواها، لأن الكل محكوم بالتأليف مع غيره، وأحكام النحو هي الرابط بينها، فالفصاحة لا تظهر بلفظ واحدٍ من أفراد الكلمات، فالألفاظ المفردة وما فيها من حذاقة حروفها وأصدائها خارجة عن وجه الإعجاز[3]، إذْ هي معروفة قبل نزول القرآن، وإنّما بضمّ اللفظة بعد اللفظة على طريقة مخصوصة، والطريقة هي توخّي معاني النحو وأحكامه[4].

وإذا تعلّق الإعجاز بالبلاغة فهي «من الصفات الراجعة إلى اللفظ، باعتبار إفادته المعنى، فإنه إذا قُصدت تأدية بالتراكيب ... فإنْ روعيت بقدر الطاقة صار الكلام بليغاً، فإذا بلغ في ذلك حدّا يمتنع معارضته صار معجزا، فالإعجاز – حينئذ – صفة النظم باعتبار إفادته المعنى، لا صفة اللفظ والمعنى»[5].

ومن العلماء مَن يجعل المعنى شريك اللفظ في الإعجاز، وذلك أنّ «مَن تدبّر القرآن وجد فيه من وجوه الإعجاز فنونا ظاهرة وخفيّة، من حيث اللفظ ومن جهة المعنى، ... **فكلٌّ من لفظه ومعناه فصيح لا يُحاذى ولا يُدانى**»[6]، **وبكلّ حالٍ فإنّه «إذا برع اللفظ في المعنى البارع كان ألطف وأعجب من أن يوجد اللفظ البارع في المعنى**

---

(١) الباقلاني، إعجاز القرآن، (ص ٢٦١).

(٢) الشاطبي، الموافقات (٤/ ٢١٦).

(٣) ينظر: الجرجاني، دلائل الإعجاز في علم المعاني (ص ٣٧٠).

(٤) ينظر: المرجع السابق، (ص ٣٧٤-٣٧٥).

(٥) التفتازاني، التلويح على التوضيح، ١/ ٥٣.

(٦) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ١/ ١٩٩.

المتداول المتكرر ... و إذا وجدت الألفاظ وَفْق المعنى، والمعاني وَفقها، لا يفضل أحدهما على الآخر، فالبراعة أظهر والفصاحة أتمّ»[(١)].

ويعظم الإعجاز ويزداد بكون القرآن عربيا جاريا على أساليب كلام العرب ميسرا للفهم، وقد أفحم الفصحاء وأعجز البُلَغاء[(٢)].

ووجه تحدِّيه: أن القرآن دعا العرب إلى أن يعارضوه بمثله ولو بسورة واحدة، تحديا لهم وتقريعا بعجزهم، مع كثرة كلامهم واستحالة لغتهم، وسهولة ذلك عليهم، فلهم الخطب البليغة، والقصيد العجيب، والرجز ا الفاخر، فلم يستجيبوا عَجْزا وقصورا، مع أنّهم أشدّ الناس أنَفةً وأكثرهم مفاخرة[(٣)].

وعجزهم عن معارضته ليس بالصَّرْفَة، كما يذهب إليه النّظام[(٤)] وجماعة من المعتزلة[(٥)]، والتي تعني أنّ الله صرف هِمم العرب عن معارضة القرآن وكانت في

---

(١) الباقلاني، إعجاز القرآن، (ص٤٢).

(٢) ينظر: الشاطبي، الموافقات، ٤/ ١٤٤.

(٣) ينظر: الجاحظ، رسالة حجج النبوة، ضمن رسائل الجاحظ، ٣/ ٢٧٩، و السيوطي، الإتقان، ٥/ ١٨٧٧.

(٤) هو إبراهيم بن سيار بن هانئ البصري، النظام، من أئمة المعتزلة وشيوخهم، فارس في الكلام والنظر، وله نظم رائق، وترسّل فائق، من مصنفاته: الطفرة، والجواهر والأعراض، والنبوّة، وغيرها التي لا توجد، توفي سنة ٢٣١هـ.

[ينظر: تاريخ بغداد، ٦/ ٩٤، وسير أعلام النبلاء، ١٠/ ٥٤١)]. .

(٥) ينظر: الأشعري، مقالات الإسلاميين ،١/ ١٧٩، والباقلاني، إعجاز القرآن، (ص ٦٥).، والسيوطي، الإتقان، ٥/ ١٨٧٩.

ووفّق الرازي بين القولين في تفسيره ٢١/ ٤٦ بقوله: (والمختار عندنا في هذا الباب أن نقول: القرآن في نفسه إما أن يكون معجزاً أو لا يكون، فإن كان معجزاً فقد حصل المطلوب، وإن لم يكن معجزاً بل كانوا قادرين على الإتيان بمعارضته، وكانت الدواعي متوفرةً على الإتيان بهذه المعارضة، وما كان لهم عنها صارف ومانع، وعلى هذا التقدير كان الإتيان بمعارضته واجباً لازماً، فعدم الإتيان بهذه المعارضة مع التقديرات المذكورة يكون نقضاً للعادة فيكون معجزاً)، وعقّب عليه ابن كثير في تفسيره ١/ ٢٠١ بقوله: (... وهذه الطريقة وإن لم تكن مرضيّة لأن القرآن في نفسه معجز ... إلا أنها تصلح على سبيل التنزّل والمجادلة والمنافحة عن الحق، وبهذه الطريقة أجاب الرازي ...) وينظر: بنت الشاطئ، الإعجاز البياني للقرآن (ص ٨٢-٩٠).

مقدورهم، بل الذي صرفهم عن ذلك عجزهم وقد كانت لهم القدرة الكلاميّة، بدليل أنَّ المعجز ذات الكلام وليس الله المتكلم، وإلا لم يكن للكلام فضيلة في التحدّي، إذ لم يكن الكلام معجزا مانعا، بل المانع الله جلّ جلاله[1].

الصورة الثانية: إعجاز الجامعيّة:

كما جاء في حديث أبي هريرة – رضي الله عنه- قال: إن رسول الله ﷺ قال: (**بُعِثتُ بجوامع الكَلِم**) [2]، وجوامع الكَلِم هي: الغاية في إيجاز اللفظ واتساع المعاني، بما يحفظ معاني كثيرة في لفظ وجيز[3]، أو هي: القليل الجامع للكثير[4]، ووجه إعجازه هو القدرة الفائقة على هذا الصنيع البديع في أكثر ألفاظ الشريعة، حتّى لا يقوم غيرها من كلام العرب مقامها، حيث لو نُزعت منها لفظة ثم أدير لسان العرب على لفظة أحسن منها لم يُوجد[5]، **وذلك في ألفاظ القرآن والسنة، لأن كليهما مما أوتيه** ﷺ، غير أنّه يُشترط في السنة: **أن يكون فيما لم يَتصرّفْ الرُّواةُ في ألفاظه، وقاعدتُه أن تقلّ مخارج الحديث وتتّفق ألفاظه**[6]، وقد وصف أحد النّقاد حديث الرسول ﷺ بأنّه « سواء في الحدّة والرّصانة، مَبنيّاً من الفكرة بناءَ الجسم من اللحم، متوازناً في أعصاب الألفاظ وأعصاب المعاني، يثور وعليه مَسْحة هادئة، فكأنّه في ثورته على استقرار، وتراه في ظاهره وحقيقتِه كالنجم المتّقِد، يكون في نفسك نور، وهو في نفسه نار »[7]، ولهذا « كثرت الكلمات انفرد بها ﷺ دون العرب، وكثرت جوامعُ كلِمه،... واتّسق له من

---

(١) ينظر: الباقلاني، إعجاز القرآن (ص ٣٠).

(٢) سبق تخريجه (ص٧٩) في هذه الدراسة.

(٣) ينظر: ابن حجر، فتح الباري، ١٣/ ٢٤٧.

(٤) ينظر: الجاحظ، البيان والتبيين٤/ ٢٩، وعرّفها ابن القيّم بقوله: هي الألفاظ الكلية العامة المتناولة لأفرادها، ينظر: إعلام الموقعين، ٢/ ٤٧٩.

(٥) ينظر: ابن عطية، المحرر الوجيز، ١/ ٥٢.

(٦) ينظر: ابن حجر، فتح الباري، ١٣/ ٣٠٩.

(٧) الرافعي، إعجاز القرآن والبلاغة النبوية، (ص٢٠٠).

هذا الأمر على كمال الفصاحة والبلاغة ما لو أراده مريد لعجز عنه »[1].

ومثاله من القرآن: قوله تعالى: ﴿ وَلَكُمْ فِي ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ يَـٰٓأُو۟لِى ٱلْأَلْبَـٰبِ ﴾[2]،وقد قارن أبو منصور الثعالبي[3] الآية بقول بعض البلغاء: (القتل أنفى من القتل) فقال: « في الآية كلّ ما في قولتهم وزيادة، منها: إبانة العدل بذكر القصاص، والحثّ بالرغبة والرهبة على تنفيذ الحكم، والجمع بين ذكر القصاص والحياة، والبعد عن التكرير الذي يشقّ على النّفس »[4].

ومثاله من السنّة: قوله ﷺ: (**المسلمون تتكافأ دماؤهم، ويسعى بذمّتهم أدناهم، وهم يد على من سواهم**)[5]، « فتَفَهَّمْ – رحمك الله- قلّةَ حروفه، وكثرةَ معانيه »[6].

الصورة الثالثة: الإعجاز الغيبي:

فقد كشفت نصوص القرآن والسنة عن أخبار الأمم السابقة وأحوالها، وعن كثير ممّا سيقع لهذه الأمة والأمم اللاحقة، والنّاس يشاهدون صدق تلك الكشوفات الغيبية في الظواهر المحسوسة، وفي الكتب السماوية السابقة المقروءة، بما يعجز عن كشفها سوى الوحي - المتلو وغير المتلو - النازل من علاّم الغيوب، كما أكدّها الله – تعالى- بمثل قوله: ﴿ تِلْكَ مِنْ أَنۢبَآءِ ٱلْغَيْبِ نُوحِيهَآ إِلَيْكَ ۖ مَا كُنتَ تَعْلَمُهَآ أَنتَ وَلَا قَوْمُكَ مِن قَبْلِ هَـٰذَا ﴾[7]،

---

(١) المرجع السابق، (ص٢٠٥).

(٢) من الآية (١٧٩) من سورة البقرة.

(٣)هو أبو منصور عبد الملك بن محمد الثعالبي النيسابوري، كاتب لغوي وناقد وشاعر،لقّب بجاحظ نيسابور، له مؤلّفات تزيد على الثمانين، منها: يتيمة الدهر في محاسن أهل العصر، و سحر البلاغة وسر البراعة، الطرائف واللطائف، وفقه اللغة، توفي سنة ٤٢٩هـ.

[ينظر: وفيات الأعيان (٢/ ٨٥) شذرات الذهب (٥/ ١٥١)]

(٤) الإعجاز والإيجاز.(ص١٧).بتصرف.

(٥) أخرجه الإمام أحمد في المسند، ٢/ ٢٦٨، وأبو داود في مسنده، باب في السرية ترد على أهل العسكر، (ص٤١٩) رقم ٢٧٥، وابن ماجة في سننه، باب المسلمون تتكافأ دماؤهم، (ص٤٦٥) رقم ٢٦٨٣، وصححه الألباني في الإرواء ٧/ ٢٦٥.

(٦) الجاحظ، البيان والتبيين، ٢/ ٢٠.

(٧) من الآية (٤٩) من سورة هود.

والإعجاز الغيبي إعجاز خبري لا لفظي، لذلك شاركت كلّ الكتب السماوية الإعجاز من هذا الوجه[1]، وقد نصّ القائلون بقول الصَّرْفة على هذه الصورة من الإعجاز، فقال النظام: «الآية والأعجوبة في القرآن: ما فيه من الإخبار عن الغيوب، فأمّا التأليف والنظم فقد كان يجوز أن يقدر عليه العباد، لولا أنّ الله منعهم بمنع وعجز أحدثهما فيهم»[2].

الصورة الرابعة: الإعجاز الوعظي:

فلألفاظ القرآن روعة في آذان السامعين، وخشية في قلوب المستمعين، تقشعر منه جلود المؤمنين، ثم تلين جلودهم لذكر الله، بما يذعن له المؤمن وغير المؤمن، وإن جحده غير المؤمن فقد استيقنته نفسه، كما في قوله تعالى: ﴿ لَوْ أَنزَلْنَا هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ عَلَىٰ جَبَلٍ لَّرَأَيْتَهُۥ خَٰشِعًا مُّتَصَدِّعًا مِّنْ خَشْيَةِ ٱللَّهِ ﴾[3]، وقوله تعالى: ﴿ ٱللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ ٱلْحَدِيثِ كِتَٰبًا مُّتَشَٰبِهًا مَّثَانِيَ تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ ٱلَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَىٰ ذِكْرِ ٱللَّهِ ﴾[4]، فالقرآنَ لا يُدانيه منظوم ولا منثور في خلوصه إلى القلب لذةً وحلاوةً في حال، وخشيةً ومهابةً في حال أخرى[5]، وكذا في كثير من خطب النبي ﷺ وأحاديثه، مما تذرف لها الدموع وتخشع لها النفوس، فلها نصيب من حلاوة السمع، و خضوع القلب ومهابته.

الصورة الخامسة: الإعجاز العلمي:

ويراد به: إخبار القرآن الكريم أو السنة النبوية بحقيقة أثبتها العلم التجريبي الحديث، وقد ثبت عدم إمكانية إدراكها بالوسائل البشرية زمنَ الرسول ﷺ. أو هو:

---

(١) ينظر: الزركشي، البرهان (٢/ ٩٥)، وبنت الشاطئ، الإعجاز البياني للقرآن، (ص ٩٤)، و د/ الصبّاغ، لمحات في علوم القرآن، (ص ٨٧)، ود/ الرومي، دراسات في علوم القرآن الكريم، (ص ٢٧٥).

(٢) ينظر: الأشعري، مقالات الإسلاميين، ١/ ١٧٩.

(٣) من الآية (٢١) من سورة الحشر.

(٤) من الآية (٢٣) من سورة الزمر.

(٥) ينظر: الزركشي، البرهان، (٢/ ١٠٦) والسيوطي، الإتقان، (٥/ ١٨٩١).

كشف الصلة بين النصوص الشرعية وحقائق العلم التجريبي الحديث، لينتج عن ذلك سبْقُ الكتاب العزيز أو السنة المطهرة بالإشارة إلى عدد من الحقائق الكونية والظواهر الطبيعية[1]، وهذا النّوع من الإعجاز يناسب الأقوام التي لم تُعرف بالفصاحة والبيان، أو هي لا تأْبه به، حيث أخبر الوحي عن حقائق في الكون والإنسان، على لسان نبيّ أمّي، ولم تتضح كلّ معالمها إلا في قرون متأخرة[2].

ومثاله: صلة قوله تعالى: ﴿ وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُۥ يَجْعَلْ صَدْرَهُۥ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِى ٱلسَّمَآءِ ﴾[3] بالحقيقة العلميّة الحديثة التي أثبتت ضيق صدر من يعلو إلى السماء[4].

والنّاس حيال هذا العلم الحديث بين مسرف ومقتّر، في إفراط إثباته أو تفريط منعه، والمقبول لدى أكثر الباحثين هو إثبات ما قطع العلم التجريبي بحقيقته وقد وافقته النصوص، وما وقع عليه الظن فلا يسوغ إخضاع القرآن له لجواز تغيّر تلك الحقيقة أو تطوّرها، وقد استنزف بعض السابقين معاني القرآن في غير ما أنزلت له، فحذّر الشاطبي مجاوزتهم تلك بقوله: «إن كثيرا من الناس تجاوزوا في الدعوى على القرآن الحدّ، فأضافوا إليه كلّ علم يُذكر للمتقدمين أو المتأخرين من علوم الطبيعيات والتعاليم ... وجميع ما نظر فيه الناظرون ... وإلى هذا فإن السلف الصالح من الصحابة والتابعين ومن يليهم كانوا أعرف بالقرآن وبعلومه وما أودع فيه، ولم يبلغنا أنه **تكلم أحد منهم في شيء من هذا المدَّعى، سوى ما تقدّم وما ثبت فيه من أحكام التكاليف، وأحكام الآخرة**»[5].

كما أن سبق القرآن بالإخبار عن اكتشاف علمي مطروح عن إعجازه وقت نزوله،

---

(1) ينظر: د/ الصبّاغ، لمحات في علوم القرآن، (ص ٨٨)، و د/ الرومي، دارسات في علوم القرآن (ص٢٩٨).

(2) ينظر: د/ الخراط، الإعجاز البياني، (ص٣٣).

(3) من الآية ١٢٥ من سورة الأنعام..

(4) ينظر: د/ الرومي، دارسات في علوم القرآن (ص ٢٩٨)

(5) الموافقات، ٢/ ١٢٧.

فالخوض بتأوّل دلالة نصوص الشريعة على اختراع الذرة، وسفن الفضاء، وقانون الجاذبية، ودوران الأرض، وهندسة السدود، وغير ذلك، ممّا لم يخطر على بال أيّ عربي في عصر المبعث وصدر الإسلام، هو – إن صحّ – إعجاز لاحق غير مقارن لنزوله، فيصلح أن يكون من محاسن العلم ومُلحه لا من مقاصده ومهمّاته، حتى لم يصح عن رسول الله ﷺ في أيّ خبر أنّه أفاده للصحابة وللنّاس، كي يفهموا إعجاز من وجهه العلمي التجريبي، فضلاً عن أن يبيّنوه للناس(١).



(١) ينظر: بنت الشاطئ، الإعجاز البياني للقرآن، (ص ٩٦).

المطلب الخامس: خصيصة التشابه والائتلاف

١ - المراد بتشابه ألفاظ الشريعة وإئتلافها:

جاءت ألفاظ الشريعة على نَسَقٍ واحد، ونمط متناسق، يشبه بعضها بعضا، تتآلف في اللفظ والمبنى، وتتصادق في الحكم والمعنى، فلا تنافر بينها ولا اختلاف، بل تشابه وائتلاف، كما حكم ذلك في قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ ٱلْحَدِيثِ كِتَٰبًا مُّتَشَٰبِهًا مَّثَانِيَ﴾[١]، «ومعناه: **أنه متماثل في الدّلالة والإعجاز والعلو**»[٢]، وفي قوله: ﴿كِتَٰبٌ أُحْكِمَتْ ءَايَٰتُهُۥ﴾[٣]، «**ومعناه: أنّ منزّلَه أحكمه على وجه لا يقع فيه تفاوت**»[٤]، والتشابه يكون في المعاني وإن اختلفت الألفاظ، بحيث يعضد بعضها بعضا، ويناسب بعضها بعضا، ويشهد بعضها لبعض، ويقتضي بعضها بعضا، فذلك المتشابه المحكم، بخلاف المتناقض المتضاد[٥]، كذلك هي ألفاظ السنة الصحيحة في التشابه والتماثل والإحكام، فيلزمها ما يلزم القرآن وقد جاءت مبيِّنةً لأحكامه، مفسِّرةً لألفاظه .

وذلك التشابه المؤتلِف والائتلاف المُحكم هو آية نزول القرآن من عند الله، إذ لو هو قول أحدٍ من خلقه لَتنافرت ألفاظه واختلفت معانيه، كما قال تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ ۚ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا﴾[٦]، والمُراد نفي الاختلاف عن ذات القرآن، وليس نفي اختلاف الناس في القرآن، فيقال: هذا كلام مختلف، أي لا يشبه أوله آخره في الفصاحة والبلاغة، أو هو مختلف الدعوى فبعضه يدعو إلى الدّين وبعضه يدعو إلى الدنيا، وكلام الله مُنزّهٌ عن هذه الاختلافات، كما حدّث عبد الله بن

---

(١) من الآية ٢٣ من سورة الزمر.

(٢) ابن السمعاني، قواطع الأدلّة، ١/ ٢٦٥ .

(٣) من الآية ١ من سورة هود.

(٤) ابن السمعاني، قواطع الأدلّة، ١/ ٢٦٥.

(٥) ينظر/ ابن تيمية، مجموع الفتاوى (٣/ ٦١).

(٦) من الآية ٨٢ من سورة النساء.

مسعود – رضي الله عنه- أصحابه، فقال: (لا تنازعوا في القرآن، فإنه لا يختلف ولا يتلاشى، ولا يتغير لكثرة الرّد، وإن شريعة الإسلام وحدوده وفرائضه فيه واحدة، ولو كان شيء من الحرفين ينهى عن شيء يأمر به الآخر كان ذلك الاختلاف، ولكنه جامعٌ ذلك كلَّه، لا تختلف فيه الحدود ولا الفرائض ولا شيء من شرائع الإسلام)[1]، فالقرآن على منهاج واحد في النظم والمعنى، كلّه في غاية الفصاحة والبيان، اشتمل على الأمر، والنّهي، والإباحة، والوعد، والوعيد، والأمثال، والمواعظ، والأخبار، اختلفت في الدلالات واتفقت في المقاصد والمعاني، لأنّه مسوق لمعنى واحد، وهو دعوة الخلق إلى الخالق[2].

أمّا كلام الآدميين فتتطرق إليه الاختلافات المذمومة، فيختلف في منهاج نظمه ودرجات فصاحته، حيث يشتمل على الغث والسمين، فلا تتساوى رسالتان ولا قصيدتان، بل تشتمل الواحدة منها على أبيات فصيحة وأخرى سخيفة، ولا ينفكّ كلام آدمي عن هذه الاختلافات، لأن منشأها اختلاف الأغراض والأحوال، والإنسان تختلف أحواله وتتناقض أهواؤه، فيوجب ذلك اختلافا كثيرا[3].

٢ – صور التّشابه والائتلاف في ألفاظ الشريعة:

التّشابه المؤتلِف في ألفاظ الشريعة له صور عديدة، أهمّها:

الأولى: التماثل في الأمر والنهي: بحيث يصدّق بعضُها بعضا، فلا تأمر بشيء وتأمر بنقيضه في موضع آخر، بل تأمر به وبنظيره وملزوماته، ولا تنهي عن شيء وتأمر به في

---

(١) أخرجه أحمد في مسنده، ١/ ٤٠٥، والطّبراني في المعجم الكبير، ١٠/ ٩٧، والطبري في تفسيره، ١/ ١٨، واللفظ له، والهروي في ذمّ الكلام، ١/ ١٨٩،والبيهقي في شعب الإيمان، ٢/ ٢٤٠، وقال الهيثمي في المجمع، ٧/ ١٣٥: (رواه الإمام أحمد والطبراني وفيه مَن لم يُسمّ، وبقية رجاله رجال الصحيح).

(٢) ينظر: الغزالي، المستصفى، ٣/ ٥٦١- ٥٦٢.

(٣) ينظر/ السيوطي، الإتقان (٥/ ١٩٠٠)، وقد نقل نصا سخيا عن الغزالي في هذا الصدد، أشار إليه الغزالي في المستصفى، ٣/ ٥٦١.

موضع آخر، بل تنهى عنه وعن نظيره وملزوماته، إذا لم يكن ثمّة نسخ[1].

الثانية: التشابه في الأخبار: فإذا أخبرت الشريعة عن ثبوت شيء لم تخبر بنقيضه، بل بثبوته وثبوت ملزوماته، وإذا أفادت نفي شيء لم تثبته، بل تنفيه وتنفي لوازمه، بخلاف القول المختلف الذي ينقض بعضه بعضا، فيثُبت الشيء تارة وينفيه أخرى، وقد يفرِّق بين المتماثلين، فيمدح أحدهما ويذم الآخر[2].

الثالثة: التشابه في الفصاحة والبيان: فقد نزل القرآن متماثلا في فصاحة ألفاظه، متكافئا في شرف معانيه، متلائما في تراكيب حروفه، على منهاج واحد في النظم والتراكيب، حتى تساوى في بديع اللفظ وحسن التركيب وقوّة إصابة الأغراض بأقصى ما تبلغه أشرف اللغات، ولقد جاءت ألفاظ السنة على متانة واحدة في الحسن والإمتاع، فتناسقت بيانا بليغا، وتكافأت شرفا بديعا[3].

الرابعة: ائتلاف اللفظ مع اللفظ، واللفظ مع المعنى: فتناسقت ألفاظ الشريعة جوارا وتركيبا، وتآلفت لفظا ومعنى.

فأمّا مُؤالفة اللفظ للفظ: فهو ملاءمة بعضه بعضا، بأن يُقرن الغريب مع الغريب، والمتداول بمثله، رعايةً لحسن الجوار والمناسبة، فيحصل التشابه والائتلاف، وذلك في مثل قوله تعالى: ﴿**قَالُواْ تَاللَّهِ تَفْتَؤُاْ تَذْكُرُ يُوسُفَ حَتَّىٰ تَكُونَ حَرَضًا**﴾[4] فجاء بأغرب حروف القسم: (التاء) وجاورت أغرب صيغ الأفعال الناسخة: (تفتأ)، وجاورهما أغرب ألفاظ الهلاك: (حرضا)، فاقتضى حسن الوضع في النظم مجاورة كل لفظة لجنسها، توخيا لحسن الجوار، وتناسق الألفاظ[5].

---

(١) ينظر/ ابن تيمية، مجموع الفتاوى (٣/ ٦١)، وابن عاشور، التحرير والتنوير (٢٤/ ٦٧)

(٢) ينظر/ ابن تيمية، مجموع الفتاوى (٣/ ٦١).

(٣) ينظر/ السيوطي، الإتقان، ٥/ ١٩٠٠، وابن عاشور، التحرير والتنوير، ٢٤/ ٦٧.

(٤) من الآية ٨٥، من سورة يوسف.

(٥) ينظر/ السيوطي، الإتقان، ٥/ ١٧٤٤.

وأما مؤالفة اللفظ للمعنى: فهو ملاءمة اللفظ للمعنى، فإن كان فخما كانت ألفاظه فخمةً، أو جزلا فجزلة، أو غريبا فغريبة، أو متداولا فمتداولة، أو متوسّطا بين الغرابة والاستعمال فكذلك، كما في قوله تعالى: ﴿لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا ٱكْتَسَبَتْ﴾[1]، فأتى بلفظ الاكتساب المشعر بالكلفة والمؤالف لعِظَم السيئة وعقابها، وأتى بلفظ الكسب الأخف نطقا، المؤالف لحسن الحسنة وثوابها، وانظر ضخامة لفظة: ﴿وَهُمْ يَصْطَرِخُونَ﴾[2]، المتآلف مع ضخامة صراخ أهل النار الخارج عن المعتاد، و كذا لفظ(الاقتدار) في قوله: ﴿أَخْذَ عَزِيزٍ مُّقْتَدِرٍ﴾[3]فمقتدر هنا أوفق من (قادر)، من حيث كان الموضوع تفخيم الأمر وشدّة الأخذ، **لأن قوّة اللفظ لقوّة المعنى**[4].

٣- التشابه العام والخاص، والإحكام العام والخاص في نصوص الشريعة:

في معرض كلامنا عن ائتلاف ألفاظ الشريعة وتشابهها يلزم التفطّن إلى أنّ التشابه في ألفاظ الشريعة منه ما هو عام ومنه ما هو خاص، يقابله إحكام عام وإحكام خاص:

أمّا المتشابه العام: فهو ما نحن بصدده، الذي يعني أن جملة ألفاظ القرآن موصوفة بالإتقان والتماثل والإحكام، فقد وصف الله جملته بالإحكام في قوله: ﴿كِتَٰبٌ أُحْكِمَتْ ءَايَٰتُهُۥ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾[5] كما وصف جملته بالتشابه في قوله: ﴿ٱللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ ٱلْحَدِيثِ كِتَٰبًا مُّتَشَٰبِهًا مَّثَانِىَ﴾[6]، فهذا التّشابه العام لا ينافي ذاك الإحكام العام، بل يصدّقه.

---

(١) من الآية ٢٨٦، من سورة البقرة.

(٢) من الآية ٣٧، من سورة فاطر.

(٣) من الآية ٤٢، من سورة القمر.

(٤) ينظر: ابن جنّي، الخصائص، ٣/ ٢٥٨، والسيوطي، الإتقان، ٥/ ١٧٤٤-١٧٤٥.

(٥) من الآية ١ من سورة هود.

(٦) من الآية ٢٣ من سورة الزمر.

وأما التشابه الخاص: فهو يعني مشابهة الشيء لغيره من وجه مع مخالفته له من وجهٍ آخر، بحيث يشتبه على بعض الناس، هل هو نفسه، أو أنه يُشبهه وليس كذلك؟ والتّشابه الخاص ضد الإحكام الخاص الذي يعني الفصل والإتقان، فهما متقابلان في وظيفة البيان، كما في قوله تعالى: ﴿ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ ﴾[1]، والمتشابه الخاص منه ما هو نسبي إضافي يُعرف بالإضافة أو بالنسبة لغيره، ومنه ما هو حقيقي منغلق لا يُتعرّف عليه لا بنفسه ولا بغيره، ولا سبيل إلى فهمه، بل مجرد التسليم والإيمان، لكنه ـ أي الحقيقي ـ لا يقع به تكليف عملي، بل اعتقاديّ[2].

٤ - التعارض الظاهر بين الأدلة لا ينافي ائتلافها وتشابهها:

كذلك ينبغي التذكير بأنّ أدلة الشرع لا تتعارض بنفسها البتّة عند الحديث عن ائتلاف نصوص الشريعة، إنّما التعارض في الظاهر وفي أنظار المجتهدين، لا في نفس الأمر، ومَن أراده في نفس الأمر فقد انتحل مالا يجوز في الشريعة، لِما تقدّم من وجوب ائتلاف ألفاظ الشريعة وتشابه نصوصها، وهذا ما قرّره عامة الأصوليين[3].

وفي القرآن قوله تعالى: ﴿ فَإِن تَنَٰزَعْتُمْ فِى شَىْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ ﴾[4]، وهو صريح في رفع التنازع عن الشريعة ونفي اختلاف نصوصها، حيث حكمت برجوع المتنازعين المختلفين إليها نصا وتشريعا، وما ذلك إلا لكونها ترجع إلى قول واحد متسق في كل الأصول، ومؤتلف في جملة الفروع، حتى اتحد شرعها على صراط مستقيم، لا تعارض

(١) من الآية ٧ من سورة آل عمران.

(٢) ينظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٣/ ٦١، والشاطبي، الموافقات، ٣/ ٣٢٨-٣١٥، والشنقيطي، نشر الورود، ٢/ ٥٨٩، ودفع إيهام الاضطراب (ص ٥٣).

(٣) ينظر: الغزالي، المستصفى، ٤/ ١٦٦، وآل تيمية، المسودة (ص ٢٧٤)، والطوفي، شرح المختصر ٣/ ٦٨٧، والشاطبي، الموافقات ٥/ ٧٣، وابن كثير، اختصار علوم الحديث، (ص١٧٥) ود/ العويد، تعارض دلالات الألفاظ والترجيح بينها (ص ٤١).

(٤) من الآية ٥٩ من سورة النساء.

في دلائله ولا اختلاف في نظمه، كما قطع في قوله تعالى: ﴿وَأَنَّ هَٰذَا صِرَٰطِى مُسْتَقِيمًا فَٱتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُواْ ٱلسُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِۦ﴾[1]، والآيات في ذم الاختلاف والاستعاضة عنه بالرجوع إلى الشريعة كثير متواتر، قاطِعٌ في نفي اختلاف الشرع وتعارض بعضِه مع بعض، بل هو على مأخذٍ واحد، وإن اختلف المجتهدون في أحكامه الظنيّة الفرعيّة، فإنه لم يظهر أنّ الشارع قصد وضعَ أصلٍ للاختلاف، بل وضع موضعا للاجتهاد في **التحويم** حول إصابة قصد الشارع الذي هو واحد، فساغ لهم بذلك أن يختلفوا في نظرهم لا أن يخالفوا الشارع أو يختلفوا عليه، لذا لا تجد قولين مختلفين لمجتهد واحد في وقت واحد[2].

وقد عزّز الإمام الشافعي هذا المعنى بمثالٍ صادق مطابق، وهو: التوجُّه إلى البيت في الصلاة، فيكون على مَن رأى البيت عيانا التوجّه إليه قطعا، لدلالة قوله تعالى: ﴿فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ﴾[3]. فهذا موقع النص الذي لا يختلف في نفسه ولا في فهم دلالته، ومَن حال بينه وبين البيت الديار والمدائن والوِهاد فعليه الاجتهاد والاهتداء بالعلامات الدالة على جهته، فإذا أداه اجتهاده إلى غير ما أدّى إليه صاحبه فذلك جائز، ومردُّ اختلاف اجتهادهم في مثل ذلك وأضرابه راجع إلى الطريق الموصل إلى حكم النص، لا في ذات دلالة النص[4].

وقد رسم الأصوليون مسلكا لدرأ تعارض الأدلة في نظر المجتهد، يبدأ عند جمهورهم بالجمع بين الأدلة، ثمّ بإعمال الناسخ وطرح المنسوخ إن تبيّن، ثمّ بإعمال قواعد الترجيح، فإن لم يستطع توقَّفَ حتى يتبيّن له الحق، أما أن يتعارض الدليلان في

---

(١) من الآية ١٥٣، من سورة الأنعام.

(٢) ينظر: الشاطبي، الموافقات (٥/ ٥٩-٧٨)

(٣) من الآية ١٤٤ من سورة البقرة.

(٤) ينظر: الأم، ٩/ ٧١، ٨٠.

نفس الأمر ومن كلّ وجه بلا مرجّح فمحال، كما صرّح الإمام الشافعي بقوله: « لا يصح عن النبي ﷺ **أبدا حديثان صحيحان متضادان ينفي أحدهما ما يثبته الآخر من غير جهة الخصوص والعموم والإجمال والتفسير، إلا على وجه النسخ وإن لم يجده** »[1].

❊ ❊ ❊

(١) ينظر: الزركشي، البحر المحيط، ٤/ ٤١١.



الفصل الأول

التعريفات والأسس والمحامل

ويشتمل على ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: تعريف المنهج والدلالة واللفظ

المبحث الثاني: أسس الدلالة الأصولية

المبحث الثالث: محامل الدّلالة الأصولية

المبحث الأول

تعريف المنهج والدلالة واللفظ

ويشتمل على أربعة مطالب:

المطلب الأول: تعريف المنهج.

المطلب الثاني: تعريف الدلالة وأقسامها.

المطلب الثالث: تعريف اللفظ وأقسامه.

المطلب الرابع: المراد بدلالة الألفاظ.

المطلب الأول: تعريف المنهج

١- تعريف المنهج لغة:

المنهج: مِن نَهَج، ويدلّ على أصلين مُتَغايرين:

الأول: بمعنى الطريق الواضح، ونَهَجَ لِيَ الأمر: أي أوضحه، وأنهج الطريق: أي استبان، والمنهج والمنهاج بمعنى واحد، وفي التنزيل قوله تعالى: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾[١].

والآخر: بمعنى الانقطاع، ومنه: أَتَى فلان ينهج، أي أتى مبهورا منقطع النّفس، ومنه: نَهَج الثوبُ وأنهج: أي أخلق ولمّا ينشق، ومنه: أنهجه البِلى[٢].

والمعنى المناسب للمقام هنا هو: الطريق الواضح، فالمنهج في البحث العلمي يتّصل بالطريق المسلوك الواضح في البحث أو التأليف.

٢- تعريف المنهج اصطلاحا:

يتم تعريف المنهج اصطلاحا بإضافته للبحث العلمي، فلا يكاد يُعرّف اصطلاحا إلا ويُراد به منهج البحث، ومن ذلك:

- **المنهج هو**: الطريقة التي يبني بها العلم قواعده، ليصل بها إلى حقائقه[٣].
- **المنهج هو**: فنّ التنظيم الصحيح لسلسلة الأفكار العديدة، إما من أجل الكشف عن الحقيقة حين نكون بها جاهلين، وإما من أجل البرهنة عليها للآخرين حين نكون بها عارفين[٤].

---

(١) من الآية٤٨، من سورة المائدة.

(٢) ينظر: ابن فارس، مقاييس اللغة، ٥/ ٣٦١، مادة نهج، والزمخشري أساس البلاغة، (ص٦٥٩) مادة نهج، وابن منظور، لسان العرب ٢/ ٣٨٣.

(٣) ينظر: د/ أحمد بدوي، معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية، (ص٣٦٨).

(٤) ينظر: د/ عبد الوهاب أبو سليمان، منهج البحث في الفقه الإسلامي، (ص ١٥)، ينقله عن د/ عبد الفتاح خضر، =

- **المنهج هو**: استعمال المعلومات في أسلوب علمي سليم، يتمثّل في أسلوب العرض والمناقشة الهادئة، والتزام الموضوعية التامة، وتأييد القضايا المعروضة بالأمثلة والشواهد المقنعة، دون إجحاف أو تحيّز(١).
- **المنهج هو**: الطريق المتَّبع لدراسة موضوع معيّن، لتحقيق هدف معيّن(٢).

وعند النظر إلى هذه التعريفات نجدها متقاربة المعنى والمضمون، والمختار الأكثر حظّا بمعنى المنهج الذي نحن بصدده هو التعريف الأوّل الذي عرّف المنهج بأنّه: (**الطريقة التي يبني بها العلم قواعده، ليصل بها إلى حقائقه**)، حيث نقصد بالمنهج الدّلالي تلك الطريقة التي اختطّها الأصوليون في بحث علم الدّلالة وتوصّلوا بها إلى القواعد الدلاليّة المعتمدة في مذاهبهم.

ويتنوّع منهج البحثِ العلمي إلى عدّة أنواع منهجيّة(٣)، وقد ذكر الدكتور عبد

= أزمة البحث العلمي في العالم العربي (ص١٥).

(١) ينظر: د/ عبد الوهاب أبو سليمان، منهج البحث الأصولي، بحث منشور في مجلة مركز البحث العلمي والتراث الإسلامي بجامعة أم القرى، العدد ٦ سنة ١٤٠٣-١٤٠٤هـ (ص ١٢)، وهو تعريف كثرت فيه شروط المنهج المثالي، وذلك أمر زائد عن جوهر التعريف..

(٢) ينظر: د/ عبد العزيز الربيعة، البحث العلمي، ١/ ١٧٤.

(٣) وأهم أنواع المنهج:

-**المنهج الاستدلالي الاستنباطي**، وهو ما يقوم على التأمّل في أمور جزئية ثابتة، لاستنتاج أحكامها.

-**المنهج الاستقرائي**، وهو ما يقوم على التتبع لأمور جزئية مستعانا بها على الملاحظة والتجربة والافتراض، لاستنتاج أحكام عامة منها. ويسمى بالمنهج التجريبي، ومنه منهج: السبر والتقسيم، والدّوران، والطرد والعكس، وتحقيق المناط، عند الفقهاء.

-**المنهج الوصفي**، وهو ما يقوم على دراسة الظواهر الطبيعية أو الاجتماعية وصفا ونقدا لها، للوصول بذلك إلى إثبات الحقائق العلمية.

-**المنهج الجدلي**، وهو ما يقوم على التخاصم بين اثنين فأكثر،بالاستناد على الأدلة التي يتوصّل بها إلى حفظ الرأي، أو هدم رأي الخصم، وَفق آداب الجدل والمناظرة.

[ينظر: د/ عبد الرحمن بدوي، مناهج البحث العلمي، (ص١٨-٨٠) و غازي عناية، مناهج البحث، ٩٠-١١٠)، ود/ عبد العزيز الربيعة، البحث العلمي، ١/ ١٧٧-١٨٠.]

الوهاب أبو سليمان أنّه على اختلاف مجالاته وأنواعه فإنّه يسير وَفق ترتيب منطقي عقلاني يتلاءم وطبيعة البحث، ومنه منهج البحث في الفقه الإسلامي الذي يرتكز على خطوات منطقية، تتلاءم مع طبيعة البحث فيه، وهي:

أوّلاً: الاستقراء النّصي: وذلك باستقراء كلّ النصوص الشرعية المتّصلة بالموضوع، سواء أكانت أمرا أم نهيا،نفيا أم إثباتا، عامة أم خاصة، مطلقة أم مقيدة، ثًمّ تصنيفها بحسب ما يقتضيه البحث العلمي.

ثانيا: التحليل العلمي للنصوص: وذلك في عملية فحص واختبار يلغي ما ليس مناسبا، ويثبت ما هو صالح مناسب، وهو على قدرة مهارة الباحث وقوته العلمية، فيما ينكشف له النص من مدلولات ومضامين واحتمالات وتفريعات، ليبني عليها نتائج بحثه.

ثالثا: الاستنباط الحكمي: ويمثّل غاية منهج البحث الفقهي وثمرته، فهو الموصل إلى الأحكام الجزئية أو القواعد الكلية المرجوّة من عملية البحث. ويكون الاستنباط صحيحا إذا صحت المرحلتان السابقتان، لأنّهما للاستنباط بمثابة المقدّمتين وهو نتيجة، إذا سلمتا وصدقتا كانت النتيجة سليمة[(١)].



(١) ينظر: د/ عبد الوهاب أبو سليمان، منهج البحث في الفقه الإسلامي (ص ١٦-١٧).

المطلب الثاني: تعريف الدلالة وأقسامها

١ - تعريف الدّلالة لغة:

الدّلالة: مصدر للفاعل (دالّ) ولمعنى الفاعل (دليل) وللفعل (يدلّ)، وجمعها (دلائل ودلالات)، ومادة (الدلالة) هي: الدال واللام، ولها أصلان، هما:

١ - الإبانة والتعريف بالأمارة وشبهها، كدللت فلانا على الطريق، أي: أبنته له، ويقال: دللته على الطريق دلالة وأدللته عليه إدلالا.

٢ - الاضطراب، كتدلدل الشيء، إذا اضطرب واهتزّ وتحرّك[١].

والدّلالة في مقامنا هذا: راجعة لمعنى الأصل الأوّل، فمعناها: الإبانة، والكشف، والإرشاد، والظهور، والتوضيح، وكلّ ما به التوضيح والتعريف والإرشاد يُسمّى: دلالة، ودليل، وحجة، وبرهان، ويقال: **دله على الشيء يدلّه دَلاًّ و دلالة، ودلّه فاندلّ، أي: سدّده إليه** [٢].

والدّلالة تكون بفتح الدال وكسرها[٣]، واختلفوا في تأثير الحركات، فقيل: لا فرق، وقيل: ثمّة فرق، فبالكسر في المعاني، وبالفتح في الأعيان[٤]، ومن الأعيان: الدّلّال الجامع بين البيِّعين، قيل: مأخوذ من الدَّلالة بالفتح[٥]، وعلى هذا التفريق

---

(١) ينظر: ابن فارس، مقاييس اللغة، ٢/ ٢٥٩.

(٢) ينظر: ابن منظور، لسان العرب، ١١/ ٢٤٧، مادة (دل)

(٣) ينظر: ابن منظور، لسان العرب، ١١/ ٢٤٧، والأزهري، تهذيب اللغة، ١٤/ ٤٨، والزبيدي، تاج العروس، ٢٨/ ٤٩٨، جميعها مادة (دل)، ويقول الشنقيطي في آداب المناظرة (ص١٧): (اعلم إن الدلالة مثلثة الدال، والأفصح فتحها، ثم كسرها، وأردؤها الضم).

(4) ينظر: المرداوي، التحبير شرح التحرير، ١/ ١٩٤، ويقول أحد اللغويين: إن كثيرا من وزن (الفَعالة) بالفتح هو للسجايا النفسيّة، كالشَّجاعة والصَّرامة، وبالكسر لما هو صنعة كالنِّجارة والخِياطة، وبالضم لما يُطرح من الشيء، كالقُمامة والكُناسة، وهو استخدام غير لازم. ينظر: القرافي، نفائس الأصول، ١/ ٢٥٤، وقال الكفوي في الكليات، (ص٤٣٩): (وما كان للإنسان اختيار في معنى الدلالة فهو بفتح الدال، وما لم يكن له اختيار في ذلك فبكسرها).

(٥) ينظر: الأزهري، تهذيب اللغة، ١٤/ ٤٨، مادة (دل)

فالكسر أولى في دلالة الألفاظ، لأنها تبحث في دلالة المعاني.

٢- تعريف الدّلالة اصطلاحا[١]:

للدّلالة في الاصطلاح منهجان،هما:

المنهج الأول: باعتبار ذاتها المجرّدة عن أثرها، فتعرّف بأنها: (**كون الشيء بحيث إذا أطلق دلّ**)[٢]،وقد يصاغ بحدّ: (**كون الشيء يلزم من فهمه فهم شيء آخر**)[٣] فتحمل الدلالة صفة الفهم بالقوّة واللزوم وليس بالفعل في ذهن المستدل، وفهم المستدل غير مشروط في هذا التعريف، إذ هو أثر الدلالة ونتيجتها وليس هو ذاتها، **ومثاله:** دلالة سلامة قميص يوسف عليه السلام على براءة الذئب من دمه، وذلك أن إخوته جعلوا عليه دم السخلة قرينةً على صدق دعواهم حين قالوا: أكله الذئب ، فنظر أبوه يعقوب عليه السلام إلى القميص فإذا هو ملطّخ بالدّم ولا شقّ فيه، فاستدل به على كذبهم وإن لم يفهموا ذلك الأمر الدالَّ عليه[٤].

وحجة هذا التعريف: أنّ الدلالة صفة للذات الدّالة والفهم صفة للمستدل، كما نقول: الدلالة صفة اللفظ الدال والفهم صفة السامع، فخليق ألّا تحدّ الدلالة بالفهم[٥].

ونوقش: بأن الدِّلالة كالخِياطة والصِّياغة، يجمعها وزن (فِعالة)، فيقال: صائغ

---

(١) التعريف هنا شامل لكل ما صدَقات الدلالة على المعاني، وقد قال الجاحظ في (البيات والتبيين) ١/ ٧٦: (وجميع أصناف الدلالات على المعاني من لفظ وغير لفظ خمسة أشياء، لا تنقص ولا تزيد: أولها اللفظ، ثم الإشارة، ثم العقد -أي الحساب-ثم الخط -أي الكتابة-ثم الحال وتسمى النِّصبة، ... وهي الحال الناطقة بغير اللفظ، والمشيرة بغير اليد، كخلق السموات والأرض، ودلالة كل صامت ناطق بحاله).اه. بتصرف.

(٢) ينظر: القرافي، شرح التنقيح، (ص ٢٢)، و نفائس الفصول ١/ ٢٥٣، والزركشي،البحر المحيط ١/ ٤١٦.

(٣) ينظر: السبكي، الإبهاج ١/ ٢٠٤، والمرداوي، التحبير، ١/ ٣١٧، و بادشاه، تيسير التحرير، ١/ ٧٩.

(٤) ينظر: الشنقيطي، آداب البحث والمناظرة، (ص١٧).

(٥) ينظر: القرافي، شرح التنقيح، (ص ٢٢)، و نفائس الفصول ١/ ٢٥٣، والزركشي،البحر المحيط ١/ ٤١٦.

وخائط، مع أن الخياطة في المخيط والصياغة في المصوغ، فكذلك دلالة اللفظ في فهم السامع[1].

وأجيب: بأنّ الدّلالة والصّياغة ونحوهما مصادر، والأصل في المصادر أنه لا يوصف بها إلا الفاعلون، وأما إطلاق الدلالة على آثارها وهي الهيئات الحاصلة في المحالّ فهو مجاز من باب إطلاق السبب على المُسبّب، أو المُتعلِّق على المُتَعلَّق، والأصل في الكلام الحقيقة[2].

المنهج الثاني: هو باعتبار فهم المُستدلّ، فتعرّف بأنها: (**فهم أمرٍ من أمرٍ**)[3]، فالأمر الأول مدلول والثاني دالّ، وقد تعرّف بأنها نفس الفهم[4]، فمتى حصل الفهم حصلت الدّلالة، فالاعتبار حصول الدلالة بالفعل لا بالقوّة فقط، **ومثاله**: فَهم المسمّيات من فهم المراد بأسمائها[5].

وحجة هذا التعريف: أنّ الدّلالة لا تستحق تسميتها إلا بعد وقوعها بالفعل، كما إذا دار اللفظ بين متخاطبين وحصل فهم السّامع، قيل عنه: لفظ دالّ، وإن لم يحصل، قيل: غير دالّ، فدار إطلاق لفظ الدّلالة مع الفهم وجودا وعدما، فدلّ أنه مسمّاها[6].

وأجيب: بأن الدّلالة نسبة مخصوصة بين الدال والمدلول عند النّاصب للدّليل، كما في النسبة بين اللفظ والمعنى عند الواضع، ومعناه موجبيّته تخيّلَ اللفظ لفهم المعنى، ولهذا يصح تعليل فهم المعنى من اللفظ الدالّ عليه، فاللفظ علة والفهم معلول، والعلّة غير المعلول، فإذا غاير الفهم الدلالة لا يصح تفسيرها بها.

---

(١) ينظر: المراجع السابقة.

(٢) ينظر: المراجع السابقة.

(٣) ينظر: الجندي، شرح السلم، (ص ٨)، الشنقيطي، آداب البحث والمناظرة، (ص١٧).

(٤) ينظر: الزركشي،البحر المحيط ١/ ٤١٦.

(٥) ينظر: الشنقيطي، آداب البحث والمناظرة، (ص١٧).

(٦) ينظر: القرافي، شرح التنقيح، (ص ٢٢)، و نفائس الفصول ١/ ٢٥٣، والزركشي،البحر المحيط ١/ ٤١٦.

الموازنة بين التعريفين والترجيح: عند مقابلة أحد التعريفين السابقين بالآخر نجد أن (الفهم) هو الذي شقهما كمنهجين، فلا شك أنّ الدّلالة موضوعة للفهم، فهل يُكتفى في حدّها بوجوده بالقوّة كما هو منهج التعريف الأول، أو بالفعل كما هو منهج التعريف الثاني ؟، الراجح من ذلك أن التعريف الأوّل أقرب لحقيقة الدلالة، لكونه يحتفظ بمادة الفهم كإفهام حاصل بالقوّة وليس بالفعل، وهو أقرب لنظرية الحدّ الصحيح التي تُخرج ما هو زائد عن قدر المحدود، فالإفهام صفة ذاتية للدلالة، بخلاف الفهم الذي هو أثر الدلالة ونتيجتها، والفرق بين الإفهام والفهم ظاهر كما يقول الأصوليون: «**الفهم صفة السامع والإفهام صفة المتكلم**»[1]، وهذا الرأي هو ما اختاره القرافي[2] وفصّله على نحو: أن الدّلالة إفهام المستدل لا فهمه، فالإفهام صفة لازمة للدّلالة في اللفظ، وأما فهم السامع فهو مطاوعة وأثر، كما يقال: كسرته فانكسر، ودفعته فاندفع، فيسلم التعريف من المجاز، ومن كون صفة الشيء في غيره[3].

وذلك يعني أنه لكي تقوم دلالة على مدلول، يجب توفّر عنصرين، **أحدهما**: دال **والآخر**: مدلول عليه، والعلاقة التي تجمعهما هي ذات الدلالة التي تحمل صفة الإفهام، **ومثال ذلك**: قول الأعرابي عندما قيل له: بم عرفت ربّك؟ فقال: البعرة تدل على البعير، وآثار الأقدام على المسير، فسماء ذات أبراج وأرض ذات فجاج: ألا تدل على اللطيف الخبير؟![4].

فالبعرة والأثر وقيام السماء والأرض دلائل، ووجود البعير والمسير، ووجود الله

---

(١) الزركشي، البحر المحيط، ١/ ٤١٦، وفتاوى السبكي، ١/ ١٣٤.

(٢) هو أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن الصنهاجي القرافي المصري المالكي، بارع في الفقه والأصول والعلوم العقلية، من مؤلفاته: تنقيح الفصول وشرحه، ونفائس الأصول، والذخيرة في الفقه، والفروق في القواعد الفقهية، توفي سنة ٦٨٤هـ.

[ينظر: الديباج المذهب، ١/ ٢٠٥، شجرة النور الزكية،١/ ٤٦١].

(٣) ينظر: شرح التنقيح، (ص ٢٢)، و نفائس الفصول ١/ ٢٥٣.

(٤) ينظر: الأماسي، روض الأخيار، (ص١٦).

تعالى اللطيف الخبير مدلولات تلك الدلائل، والصّفة التي جمعت بين الدالّ والمدلول هي عين الدلالة المُفهمة بالقوّة، واعتقاد المستدل لدلالتها هو الفهم الذي هو أثر الدّلالة، والحاصلة بالفعل والوقوع.

٣- الألفاظ ذات الصلة:

١- الأمارة:

وهي في اللغة: العلامة، وزنا ومعنى، و(الإمارة)، بكسر الهمزة بمعنى الولاية[١]، والأمارة في اصطلاح الأصوليين هي: (**التي يمكن أن يتوصل بصحيح النظر فيها إلى الظن**) أي إلى مطلوب ظني غير قطعي، وهي بذلك قسيمة الدليل، فالدليل عندهم هو: (**الذي يمكن أن يتوصل بصحيح النظر فيه إلى العلم**) أي إلى مطلوب قطعي[٢]. فالأمارات عند المتكلمين تؤدي إلى الظن، سواء أكانت عقلية أم شرعية، والمشهور عند الفقهاء أنهم لم يفرقوا بين الأمارة والدليل، فالدليل عندهم يُطلق على الظني والقطعي[٣]، والتفريق بين الأمارة والدّلالة هو «تواضع من الفقهاء والمتكلّمين، وليس من موجب اللغة، لأنّ أهلها لا يفرقون بين الأمارة والدلالة»[٤].

٢- العلامة:

العلامة بتخفيف اللام المفتوحة بمعنى الأمارة – كما سبق –، وعلامة الشيء ما يعرف به، وقد يراد بها خاصة الشيء دون غيره، كما يقال: من علامات الاسم التنوين، أي من خواصّه[٥]، فالفرق بين الأمارة والعلامة: أن العلامة ما لا ينفك عن الشيء

---

(١) ينظر: الرافعي، المصباح المنير،١/ ٢٢، وابن منظور، لسان العرب ٤/ ٣١، مادة(أمر)، والكفوي، الكليات، (ص١٨٧).

(٢) ينظر: البصري، المعتمد، ١/ ٥.، والرازي، المحصول، ١/ ٨٨.

(٣) ينظر: الإيجي، المواقف، ١/ ١٧٦.

(٤) الباقلاني، الإرشاد والتقريب، ١/ ٢٢٢.

(٥) ينظر: الأحمد، دستور العلماء، ٢/ ٢٤٦.

كتاء التأنيث علامة للتأنيث، والأمارة تنفك عن الشيء كالغيم علامةً للمطر[1].

٣- البرهان:

البرهان في اللغة: الحجة والدلالة، وبرهن عليه أقام البرهان[2]، والبرهان آكد الأدلة، وهو الذي يقتضي الصدق أبدا لا محالة، فهو عِلْمٌ قاطع الدّلالة، وغالب القوة، بما تُشعر به صيغة الفُعْلان كـ (الرُّجحان)[3]، والبرهان في اصطلاح المتكلمين هو: **(القياس المؤلّف من مقدمات يقينيّة، مُنتِجٌ لنتيجة قطعية)**[4]، بمعنى أنّه: « **أقاويل** مخصوصة، أُلّفت تأليفا مخصوصا، بشرط مخصوص، يلزم منه رأي هو مطلوب الناظر »[5]، والبرهان في عرف الفقهاء والأصوليين هو **(ما فصل الحقّ عن الباطل، وميَّز الصحيح من الفاسد، بالبيان الذي فيه)**[6]، فالبرهان على عرف المتكلمين والأصوليين ينبغي أن تكون دلائله قطعيّة.

٤ - أقسام الدّلالة:

دلّ الاستقراء التامّ أن الدّلالة محصورة في ستة أقسام لا سابع لها، وذلك أن الدال إما لفظي أو غير لفظي، وكلٌّ منهما: إما وضعي أو عقلي أو طبيعي[7]، فالأقسام ستة، هي:

١ - **الدلالة اللفظية الوضعية**: وتعني دلالة الألفاظ الموضوعة إزاء معانيها على مسمّياتها، فالعلاقة بين الدال والمدلول علاقة وضعية، وسمّيت وضعية لأنّ إدراكها

---

(١) ينظر: المرجع السابق، والجرجاني، التعريفات، (ص٥٢).

(٢) ينظر: الفيروز آبادي، القاموس المحيط، (ص١٥٢٣).

(٣) ينظر: الكفوي، الكليات (ص ٢٤٩)، والجرجاني، التعاريف (ص١٢٣)، والعسكري، الفروق، (٦٢).

(٤) ينظر: السيوطي، معجم مقاليد العلوم، (١٢٧) والجرجاني، التعريفات، (ص٦٤).

(٥) الغزالي، المستصفى، ١/ ٨٨.

(٦) ينظر: الكفوي، الكليات (ص ٢٤٩).

(٧) ينظر: الشنقيطي، آداب البحث والمناظرة، (ص١٧).

يحصل لِمَن كان عالما بالوضع اللغوي، مثل: دلالة الأسد على الحيوان المفترس، فالدال هو لفظ (الأسد) والمدلول معناه.

٢- **الدلالة اللفظية العقلية**: وتعني دلالة اللفظ عقلا على معنى معيّن، فالعلاقة بين الدال والمدلول علاقة عقلية، مثل: دلالة الثرثرة على الطيش والابتذال، ودلالة لفظ على وجود لافظ له.

٣- **الدلالة اللفظية الطبيعية**: وتعني دلالة اللفظ على معنى مُعيّن بطريق العادة والطّبع، فالعلاقة بين الدالّ والمدلول علاقة طبيعية فطريّة، أي غير مكتسبة ولا موضوعة، مثل: دلالة الصراخ على مصيبة نزلت بالصارخ، ودلالة لفظ (أح) على ألم بالجسد.

٤- **الدلالة غير اللفظية الوضعية**: والدّال فيها متواضع عليه بين الناس بدلائل غير لفظية، مثل: دلالة المُفْهِمات الأربعة، وهي: **الخط**: الدالة على الكتابة وضعا، **والإشارة**: الدالة على المعنى المُشار إليه وضعا، **والعقد**: وهو عقد الأصابع الدال على قدر العدد، **والنَّصب**: كنصب الحدود لبيان الأملاك، ونصب الأعلام المرشدة في الطريق.

٥- **الدلالة غير اللفظية العقلية**: والدالّ فيها دالٌّ بالعقل بدلائل غير لفظية، مثل: دلالة المصنوعات على صانعها، ودلالة مئذنة مسجد في قرية على وجود مسلمين بها، كما «قال بعضهم: قل للأرض من شقّ أنهارك، وغرس أشجارك، وجنى ثمارك؟، فإن هي أجابتك حِوارا وإلا أجابتك اعتبارا»[1].

٦- **الدلالة غير اللفظية الطبيعية**: والدال فيها دالّ بالعادة والطبع بدلائل غير لفظية، مثل: دلالة حُمرة الوجه على خَجَل صاحبه، وصفرة الوجه على وَجَل صاحبه[2].

---

(١) ابن وهب، البرهان في وجوه البيان، (ص١٠).

(٢) ينظر هذا التقسيم: الإسنوي، نهاية السول، ١/ ١٩٣-١٩٤، والمرداوي، التحبير، ١/ ٣١٧، والشنقيطي، آداب =

٥- **أقسام الدّلالة اللفظية الوضعية:**

حظيت الدلالة اللفظية الوضعية باهتمام واف عند المناطقة والأصوليين، ذلك أنها مقصود الدلالة عندهم، فجلّ درس الدلالة عندهم هو دلالة الألفاظ على معانيها، **كيف يكون اللفظ دالًّا وكيف نفهمه؟** فالبحث الدّلالي جارٍ في كيفيّة الدلالة اللفظية الوضعية وأوجهها وطرقها وحالاتها، وكلّ مالها وما يعترضها، ومن ذلك تقسيمها إلى أقسامها الثلاثة: المطابقة، والتضمّن والالتزام، **ووجه التقسيم**: أن اللفظ إما أن تعتبر دلالته على تمام مُسمّاه، أو على جزئه، أو على ما يكون خارجا عنه، فالأوّل مطابقة، والثاني تضمّن، والثالث التزام، وبيانها في الآتي:

١- **دلالة المطابقة**: وهي: **(دلالة اللفظ على تمام المعنى الموضوع له اللفظ)**، فتفيد تطابقا تاما وكليا بين اللفظ ومعناه، مثل: دلالة (الرجل) على الإنسان الذكر، و(المرأة) على الإنسان الأنثى، فهذه الدلالة تطابقية من حيث إن عدد أفراد الرجل يساوي أفراد الإنسان الذكر، وعدد أفراد المرأة يساوي أفراد الإنسانة الأنثى ، وسميت مطابقة لتطابق الوضع والفهم.

٢- **دلالة التضمّن**: وهي: **(دلالة اللفظ على جزء مُسمّاه)**، فتفيد جزءً من معنى الكل، وعليه لا تكون إلا في المعاني المُركّبة، مثل: دلالة الأربعة على الواحد رُبعِها، وعلى الاثنين نِصفِها، وكدلالة الحيوان على الإنسان وحدَه، أو النّاطقِ وحدَه، وسميّت تضمّن لأنّها داخلة في ضمن الدلالة التطابقيّة، فهي فرعها وجزء منها، وتالية بعدها، فالتضمن فهم الجزء في ضمن الكل، فإذا فُهِم المعنى لا شك فُهِم أجزاؤه.

٣- **دلالة الالتزام**: وهي: **(دلالة اللفظ على خارج عن مسمّاه، لازم له لزوما ذهنيّا)**، فهي معنى لازم للفظ ومستتبع له بالضرورة، مثل: دلالة لفظ (الأربعة) على الزوجية، أي الانقسام إلى متساويين، وسمّيت تلازم لأنها تقتضي وجود تلازم ذهني

= البحث والمناظرة، (ص١٧-١٩)، ود/ هادي فضل الله، مقدمات في علم المنطق (ص٤٤-٤٦).

بينها وبين اللفظ الموضوع لمعناه، فلا بدّ من الانتقال من اللفظ إلى معناه ومن معناه إلى اللازم، ضرورة أن اللازم لا دخل له في أصل الوضع، ولأن الدلالة على ما هو خارج المعنى يأتي بعد الدلالة على نفس المعنى[1].

ونسبة هذه الأقسام الثلاثة للدّلالة اللفظيّة الوضعيّة هو بالجملة، فحين اتفقوا على أن دلالة المطابقة منها وضعية بلا خلاف[2]، فقد اختلفوا في وصف دلالتي التضمّن والالتزام: هل هما وضعيتان أو عقليتان؟، على أقول ثلاثة هي:

الأوّل: أنهما وضعيتان، وهو قول عامّة المنطقيين، **ووجهه**: أنّ سبب السبب سبب، ذلك أن فهم دلالة المعنى المطابقي هو سبب فهم جزئه الذي هو التضمّن، وهو سبب فهم اللازم الخارج عن المُسمّى الذي هو الالتزام، فصار الوضع الذي هو سبب المطابقة سببا للتضمّن والالتزام، وعليه فهما وضعيتان، **لأن سبب السبب سبب** [3]، فالمطابقة واسطة الدلالة على الجزء واللازم، فكانا كالمطابقة[4].

الثاني: أنّهما عقليّتان، وعليه عامة البيانيين[5]، واختاره الإمام الرازي[6] وبعض الأصوليين[7]، **ووجهه**: أنّ اللفظ إنّما وضع للمعنى المطابقي، وغير المطابقي لا يدلّ

(١) ينظر هذا التقسيم: الباجوري، حاشيته على السلم، (ص٣١)، وابن سينا، منطق المشرقيين (ص١٤- ١٥)، والشنقيطي، آداب البحث والمناظرة، (ص١٧-١٩)، ود/ هادي فضل الله، مقدمات في علم المنطق (ص٤٤-٤٦)،والرازي، المحصول، ١/ ٢١٩، والإسنوي، نهاية السول، ١/ ١٩٣-١٩٤، والزركشي، البحر المحيط، ١/ ٤١٧، والمرداوي، التحبير ١/ ٣١٨.

(٢) ينظر: الشنقيطي، آداب البحث والمناظرة، (ص٢٢).

(٣) ينظر: الشنقيطي، آداب البحث والمناظرة، (ص٢٢).

(٤) ينظر: المرداوي، التحبير، ١/ ٣٢١.

(٥) ينظر: المرجعان السابقان.

(٦) ينظر: المحصول، ١/ ٢١٩.

(٧) منهم: التلمساني في: المعالم ١/ ١٦، والهندي في :نهاية الوصول ١/ ٩٩، وينظر: الزركشي، البحر المحيط، ١/ ٤٢٢، والمرداوي، التحبير، ١/ ٣٢١.

عليه إلا بالانتقال الذهني، ولازمه إن كان داخلا في المعنى فهو (التضمّن) وإن كان خارجا فهو (الالتزام) [(١)].

الثالث: أنّ دلالة التضمّن وضعية ودلالة الالتزام عقلية، وعليه جمهور الأصوليين[(٢)]، **ووجهه**: أنّ المدلول عليه بالتضمن جزء المطابقي، والمطابقة وضعية إجماعا، وجزء الوضعي وضعي، أمّا دلالة الالتزام فليست جزء الوضع، بل العقل فَهِم من المعنى المطابقي لازمَه الخارج عن مسماه[(٣)].

والراجح -في نظري-: القول الثالث الذي يجعل المطابقة والتضمّن دلالتين لفظيتين، والالتزام عقليّة لازمة للفظ، وذلك لوِجاهته وموافقته لواقع الأمر. وكون الدلالة لالتزاميّة عقليّة لا يعني انفكاكها عن اللفظ، بل هي لازمه، ولازم الشيء جزء منه، لذلك يرى بعض العلماء: **أنّ الخلاف لفظي، ولا خلاف في المعنى**، ولأجل ذلك كان تقسيم الدلالة اللفظية إلى الثلاثة، فاللفظ معتبر فيها قطعاً، **وإلا كان يلزم أن يدخل في المقسَّم -أي اللفظ- ما ليس منه**[(٤)].



(١) ينظر: الزركشي، البحر المحيط، ١/ ٤٢٢، والمرداوي، التحبير، ١/ ٣٢١، والشنقيطي، آداب البحث والمناظرة، (ص٢٢).

(٢) ينظر: المراجع السابقة.

(٣) ينظر: المراجع السابقة.

(٤) ينظر: المرداوي، التحبير، ١/ ٣٢٢.

المطلب الثالث: تعريف اللفظ وأقسامه

١- تعريف اللفظ لغةً:

اللفظ من لفظ يلفظ، أي: رمى، ومادة (لفظ) كلمة صحيحة تدلّ على طرح الشيء، وغالب ذلك أن يكون من الفم، يقال: لفظت بالشيء من فمي، أي طرحته، ويقال: لَفَظَ الكلام ولَفَظَ بالكلام يلفظ لفظا، فهو لفيظ وملفوظ، أي: تكلّم به[١]، وجمعه ألفاظ، وفي التنزيل قوله تعالى: ﴿ مَّا يَلْفِظُ مِن قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ ﴾[٢].

ويُقال للدنيا لافظة: لأنها تلفظ الناس للدار الآخرة، والرحى لافظة: لأنّها تلفظ الحبّ، ومنه لفظ الكلام: لأنه يُلفظ من الفم، وقيل: إنّ الأصل في اللفظ لفظ المحسوس، وفي الكلام مجاز[٣]، ويرى بعضهم أنّ عرف اللغة خصّ (اللفظ) بما صدر من الفم من الصوت المعتمِد على المخرج، حرفا واحدا أو أكثر، فهو في اللفظ حقيقة عرفية[٤].

ولاشتمال اللفظ على معنى الرّمي فإنه تُراعى نسبته إلى الله تعالى، فلا يقال: لفظ الله، بل يقال: كلمة الله[٥]، وبعض الفقهاء يستحسن قول: نظم القرآن، بدل: لفظ القرآن، تأدّبا مع عبارات القرآن وتعظيما له[٦].

٢- تعريف اللفظ اصطلاحا:

عرّف المتكلمون اللفظ بأنه: **(ما يتلفظ به الإنسان أو من في حكمه، مهملا كان أو**

---

(١) ينظر: ابن فارس، مقاييس اللغة، ٥/ ٢٥٩،مادة (لفظ)، وابن منظور، لسان العرب، ٧/ ٤٦١،مادة (لفظ)

(٢) الآية،١٨،من سورة (ق).

(٣) ينظر: الزمخشري،أساس البلاغة، (ص٥٦٨)، والطوفي، شرح المختصر، ١/ ٥٣٩.

(٤) ينظر: الكفوي، الكليات، (ص ٧٩٥).

(٥) ينظر: المرجع السابق.

(٦) ينظر: البابرتي، التقرير لأصول البزدوي، ١/ ١٣٦، وصدر الشريعة، التوضيح، ١/ ٥٣.

مستعملا) [١]، وعليه فإنّ اللفظ شامل لكل ملفوظ، حرفا كان أو كلمة أو أكثر، مفيدا أو غير مفيد، وشاركهم بذلك النحاة، فعرفوا اللفظ بأنه: (الصوت المشتمل على بعض الحروف، سواء دل على معنى أم لم يدل) [٢]، لكنّه في تعريف النحاة أجود، لأنه جعل اللفظ نوعا للصوت، مخصوصا بلفظ الحروف وما يتركب منها من كلمات وجمل، فالصراخ والصياح أصوات وليست ألفاظا.

وعرّفه الأصوليون بما عرفه النحاة والمتكلمون في الجملة، فقالوا: اللفظ هو: **(صوت معتمد على مخرج من مخارج الحروف)**[٣]، وعليه فهو شامل للمفيد والمهمل، وهذا التعميم للمفيد وغير المفيد لا يعني تعميمه في آنيّة البحث والتأليف الأصولي، فهم لا يقصدون في التأليف إلا ذلك اللفظ المفيد الدالَّ على معنى، أما إطلاق تعريفه فهي مجاراة اصطلاحية، ولهذا راعى بعض الفقهاء خصوصية الدلالة في اللفظ، فعرّفه بأنه: **(الكلام الذي ينطق به الإنسان بقصد التعبير عن ضميره)** [٤]، فالقصد يعني الدّلالة والإفادة، وهو ما أكدّه الرازي في قوله: « اللفظ لا بدّ وأن يكون بحال متى أطلق أفاد شيئا، وإلا كان عبثا »[٥]، و« **الأصل أن اللفظ يُحقّق مقتضاه، وأن يفيد معناه** »[٦].

٣- الألفاظ ذات الصلة:

١ - الكلام:

عرّفه أهل الاصطلاح بأنّه: **(ما تضمّن كلمتين بالإسناد)**[٧]، والإسناد يعني

---

(١) ينظر: الجرجاني، التعريفات (ص ٢٤٧).

(٢) ينظر: ابن هشام، شرح قطر الندى، (ص١١)

(٣) ينظر: الطوفي، شرح المختصر، ١/ ٥٣٩، والمرداوي، التحبير، ١/ ٢٨٦.

(٤) ينظر: علي حيدر، درر الحكام، ١/ ١٨.

(٥) المحصول، ١/ ٢٦٧.

(٦) القرافي، شرح التنقيح، (ص١٣٢).

(٧) ينظر: السيوطي، معجم مقاليد العلوم، (ص٨٠).

الإفادة، فهو مفيد غير مهمل، كما ينصّ عليه تعريف النحاة بأنّه: **(اللفظ المفيد فائدة يحسن السكوت عليه)**[١]، وإذا حصر النحاة الكلام بالمفيد إفادة إسنادية فإنّ الأصوليين يقسمون الكلام إلى مستعمل مفيد ومهمل غير مفيد، لأن « الكلام اللساني قد يطلق تارة على ما أُلّف من الحروف والأصوات من غير دلالة على شيء، ويسمّى مهملا، وإلى ما يدل، ولهذا يقال في اللغة: هذا كلام مهمل وهذا كلام غير مهمل »[٢]، وبذلك يتطابق تماما مع اللفظ، لكن الأصوليين يعودون مرة أخرى – أيضا – ويحصرون غرضهم من الكلام بـ: « إنما هو بيان الكلام الذي ليس بمهمل لغة »[٣]، ولهذا عرفه جمهورهم بأنّه: **(ما انتظم من الحروف المسموعة المُميَّزة، المتواضع على استعمالها، الصادرة عن مختار واحد)**[٤]، فاتفقوا مع النحاة على الإفادة، وخالفوهم بالإسناد المركّب، حيث يكفي من الكلام كلمة واحدة موضوعة لمعنى[٥].

وفرّق بعضهم بين الكلِم والكلام، فالكلِم يشمل المستعمل والمهمل، والكلام يخص المستعمل المسند، فهو: **(اللفظ المركّب المفيد بالوضع)**[٦]،والتزم صفي الدّين الهندي[٧] تعريف النحاة، « لأنّ اتّفاقهم في المباحث العربية حجة على غيرهم »[٨]،

---

(١) ينظر: شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك، ١/ ١٤..

(٢) الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ١/ ٧١.، وينظر: البصري، المعتمد في أصول الفقه، ١/ ١٢، والكلوذاني، التمهيد، ١/ ٧٧

(٣) الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ١/ ٧١.

(٤) ينظر،المرجع السابق، والبصري، المعتمد، ١/ ٩، والرازي، المحصول، ١/ ١٧٧، وأمير حاج، التقرير والتحبير، ١/ ٨٧.

(٥) ينظر: الرازي، المحصول، ١/ ١٧٩، وقال: (وقول أهل اللغة في المباحث اللغوية راجح على غيرهم).

(٦) ينظر: الطوفي، شرح المختصر، ١/ ٥٤٨.

(٧) هو محمد بن عبد الرحيم بن محمد الأرموي الهندي، ثم الدمشقي، صفي الدين، فقيه متكلّم، من مصنفاته، نهاية الوصول في دراية الأصول، والفائق، والزبدة في علم الكلام، توفي سنة ٧١٥هـ

[ينظر: طبقات الشافعية الكبرى ٩/ ١٣٦، والدرر الكامنة، ٥/ ٢٦٢]

(٨) نهاية الوصول، ١/ ٦٨

وقال: «الكلام هو: المركّب الذي يحسن السكوت عليه»[١].

والذي يخلط المسألة بين الأصوليين هو: هل الكلام مشتمل على المهمل والمفيد، أو على المفيد فقط؟، وقد أجاب الرازي عن ذلك بتفصيل واستدلال، فقال: «لفظ الكلمة والكلام هل يتناول المهمل أم لا؟، منهم مَن قال يتناوله: لأنّه يصح أن يُقال الكلام منه مهمل ومنه مستعمل، ولأنّه يصح أن يقال تكلّم بكلام غير مفهوم، ولأن المهمل يُوثِّر بالسمع فيكون معنى التأثير والكلام حاصلا فيه، ومنهم مَن قال الكلمة والكلام مُختصان بالمفيد، إذ لو لم يُعتبر هذا القيد لزِم تجويز تسمية أصوات الطيور بالكلمة والكلام»[٢]، وفي الجملة تعامل الأصوليون مع الكلام على أنّه مرادف للغة ذاتها، واللغة يجب تحلّيها بصفة الإفادة، وكذلك الكلام، كما في قول الرازي: «المقصود من الكلام الإفهام، فلو لم يكن مفهوما لكانت المخاطبة به عبثا وسفها، وأنّه لا يليق بالحكيم»[٣].

٢- القول:

عرّفه النحاة بأنه: (اللفظ الدال على معنى)[٤]، فيعمّ المفرد والمسند، فجاءت تعاريف النحاة لـ (اللفظ والقول والكلام) بأن: اللفظ عام للمستعمل والمهمل، والقول خاص بالمستعمل عام للمفرد والمسند، والكلام خاص بالمسند المفيد، فالكلام نوع من القول، والقول نوع من اللفظ[٥]، وقد شارك الأصوليون النُّحاة في تعريف

---

(١) المرجع السابق/ ١/ ٦٩.

(٢) التفسير الكبير،١/ ٣٣.

(٣) المرجع السابق، ٢/ ٢٥١.

(٤) ينظر: ابن هشام، شرح قطر الندى، (ص١١).

(٥) ويذهب الرضى إلى أن القول واللفظ والكلام من حيث أصل اللغة بمعنى واحد، وهو إطلاقه على أيّ من حروف المعجم،مفيد أو غير مفيد، ثم اشتهر إطلاق القول على المفيد، والكلام على المركب المفيد، واللفظ على ما يخرج من الفم، [ينظر: شرح الرضى على الكافية، ١/ ٢٠، والخفاجي، سر الفصاحة، (ص٣٢-٣٣)].

القول، فقالوا: هو: (**لفظ وضع لمعنى**)، واختلفوا في هذا المعنى، هل هو للمعنى الذهني، أو الخارجي، أو للمعنى من حيث هو؟[1].

٣- الخطاب:

في أصل اللغة هو: (**الكلام بين متكلم وسامع**)[2]، أي المشاركة والمواجهة بالكلام[3]، وهو ذاته في الاصطلاح بشرط تقييده بالإفهام، فقيل: هو: (**توجيه الكلام نحو الغير للإفهام**)[4]، أو «**هو: اللفظ المتواضع عليه، المقصود به إفهام مَن هو مُتهيّئٌ لِفهمه**»[5]، **وعليه فإنّ الخطاب يتطابق مع اصطلاح الدلالة القائم على منهج الفهم، أي فهم المستدل، لأنه يُفترض من الخطاب أن يكون (الكلام الذي يفهم المستمع منه شيئا)**[6].

٤ - أقسام اللفظ المستعمل باعتبار الإفراد والتركيب:

ينقسم اللفظ بهذا الاعتبار إلى قسمين، هما:

القسم الأول: اللفظ المركّب: وفي تعريفه منهجان، هما:

المنهج الأول: هو (**ما دل جزؤه على جزء معناه المستفاد منه، حين هو جزؤه**)[7]، فقولهم: (ما دل جزؤه) أي: لجزئه دلالة بالاستقلال على معنى بالوضع له، والمراد بالجزء: (ما صار به اللفظ مُركّبا) فخرج الجزء الذي لا دلالة له بالاستقلال، كحروف لفظ (زيد)، فحرف (الزاي) لا تدل على معنى، وقولهم: (حين هو جزؤه) أي: لجزء المركب دلالة بالاستقلال حال كونه أحد أجزاء اللفظ المركب، فللمركب دلالة

---

(١) ينظر: المرداوي، التحبير، ١/ ٢٨٦.

(٢) ينظر: ابن فارس، مقاييس اللغة، ٢/ ١٩٨، مادة (خطب).

(٣) ينظر: الرافعي، المصباح المنير، ١/ ١٧٣.

(٤) ينظر: شرح العضد (ص٧٢)، والسبكي، رفع الحاجب، ١/ ٤٨٢،

(٥) الآمدي، الإحكام، ١/ ٩٥.

(٦) ينظر: السيوطي، معجم مقاليد العلوم (ص٦٢).

(٧) ينظر: الرازي، المحصول، ١/ ٢٢١، والزركشي، البحر المحيط، ١/ ٤٢٥،

بالوضع ولجزئه دلالة أخرى بالوضع.

ويدخل في هذا المنهج جزء: التركيب الإسنادي، مثل(زيد قائم) والمزجي، مثل: (خمسة عشر) والإضافي، مثل (غلام زيد)، واختلفوا في نحو (عبد الله) في كونه علما على شخص، فقيل: مركب لتركيبه الإضافي، وقيل مفرد لإفراده بالعلمية، وإن أُريد به صفة العبودية فهو مركب باتفاق، ويدخل فيه نحو: (أقوم) و(يقوم) و(نقوم) لأن جزأه وهو (حرف المضارعة) يدل على جزء معناه، وهو الفاعل المتكّلم، ونفس الكلمة تدل على الحدث والزمان، وخالف النحويون في المضارع وحرفه، فهو عندهم لفظ مفرد بكلمة واحدة[1].

المنهج الثاني: هو: **(ما يدل جزؤه على جزء معناه دلالةً مقصودة خالصة)**[2]، فقولهم: (مقصودة خالصة) أخرجت ماله جزء يدل على جزء معناه حال كونه غير مقصود قصدا خالصا بالتجزئة في دلالة اللفظ، وذلك مثل: العَلَم الإضافي، والمزجي، وحرف المضارعة في لفظ فعل المضارعة. ويدخل في التعريف الوصف الإضافي، مثل: (عبد الله) كوصف بالعبودية، لأنه مقصود خالص[3]، وبهذا يظهر أن هذا المنهج أضيق من سابقه.

القسم الثاني: اللفظ المفرد: وهو: **(ما له جزء لا دلالةَ له على شيء)**، كلفظ (أبكم)، فجزء (أب) منه لا يدل على شيء، ومن المفرد **(ما لا جزء له أصلا)** مثل: (باء الجر) و (لام الجر)، فهذا جزء لا يتجزأ ولا ينقسم على نفسه أصلا[4]، لهذا قالوا: «**دلالة المطابقة لا تستلزم التضمّن والالتزام، لجواز أن يكون ما وضع له بسيطا لا لازما أو مركّبا**»[5].وللفظ المفرد أقسام، أهمّها القسمان التاليان.

---

(١) ينظر: السبكي، رفع الحاجب، ١/ ٣٥١، والزركشي، البحر المحيط، ١/ ٤٢٥،

(٢) ينظر: الشنقيطي، آداب البحث والمناظرة، (ص٢٤).

(٣) ينظر: المرجع السابق، وشرح العضد، (ص٣٤)، وبادشاه، تيسير التحرير، ١/ ٦١.

(٤) ينظر: الرازي، المحصول، ١/ ٢٢١، والشنقيطي، آداب البحث والمناظرة، (ص٢٤).

(٥) بادشاة، تيسير التحرير، ١/ ٨١.

٥- أقسام اللفظ المفرد باعتبار استقلاله أو توقّفه على غيره :

ينقسم اللفظ المفرد بهذا الاعتبار إلى ثلاثة: اسم وفعل وحرف، ووجه القسمة: أن المفرد إما أن يستقل بالمعنى ولا يتوقف على غيره، أو لا يكون، فالأول إما إن يدل على الزمان فهو الفعل، أو لا يدل عليه فهو الاسم، والثاني هو الحرف[(١)]، ويصحّ حصرها بوجه: أن المعاني ثلاثة: ذات، وحدث، ورابطة بينهما، فالذات هو الاسم المستقل بمعنى ذاته، والحدث هو الفعل المستقل بمعنى وقت حدوثه، والرابطة هو الحرف غير المستقل والمحتاج لغيره[(٢)]، وبيان هذه الأقسام الثلاثة:

١- **الاسم**: وهو: **(ما استقلّ بنفسه ولم يدل بهيئته على أحد الأزمنة الثلاثة)**، وذلك إمّا ألّا يَدُلّ على زمان أصلا لا بهيئته ولا بذاته، مثل: (زيد) وإما أن يدل على زمان، لكن بذاته لا بهيئته، مثل: (أمس) و (اليوم) و(الصبوح) و(الغبوق)[(٣)]، ويصحّ أن يدل بذاته على المكان، في مثل: (تحت) و (فوق).

٢- **الفعل**:وهو: **(ما دلّ بهيئته على أحد الأزمنة الثلاثة)**، وهي: **الفعل الماضي**: في نحو (قام)، ويعرض له الاستقبال بالشرط، في نحو (إن قام زيد قمت)، وقد يتجرّد عن الزمان فيفيد الإنشاء بوضع العرف، مثل: (عسى) فقد وضع للماضي ولم يستعمل فيه قط، **والفعل المضارع**: في نحو (يقوم) ويعرض له المضي بدخول حرف (لم) عليه في نحو (لم يقم)، وقيل إن المضارع: للحال، وقيل: للاستقبال، وقيل: مشترك بينهما وهو الأشهر، **وفعل الاستقبال**: في نحو (قم)، ويشاركه المضارع المقترن بلام الأمر في نحو: (لِيقم).

٣- **الحرف**: وهو: **(ما دلّ على معنى في غيره)** أو **(الذي لا يستقل بالمعنى)**، أي:

---

(١) ينظر: الرازي، المحصول، ١/ ٢٢٥

(٢) ينظر: الزركشي، البحر المحيط، ١/ ٤٢٧.

(٣) (الصبوح) كل ما أُكل أو شرب غدوةً، و (الغبوق) خلافه، ينظر: ابن منظور، لسان العرب، ٢/ ٥٠٣، مادة (صبح).

أنه لا يُفهم معناه الذي وُضع له إلا باعتبار لفظ آخر دالّ على معنى، ويًسمّى هذا اللفظ مُتعلّق معنى الحرف، مثل (مِن) في جملة: (قبضت من الدّراهم) فلفظ (الدراهم) هو متعلَّق مدلول (مِن)، لأن التبعيض تعلّق به[1].

٦- أقسام اللفظ المفرد باعتبار الوحدة والتعدد مع المسمّى:

للفظ المفرد مع معناه أقسام من حيث الوحدة والتعدد، فإما أن يكون اللفظ والمعنى واحدا، أو يتكثران، أو يتكثر اللفظ ويتّحد المعنى، أو العكس، فهذه أقسام أربعة، وفي داخلها أحوال، بيانها كالتالي:

القسم الأول: اتّحاد اللفظ والمعنى، وله صنفان، هما:

الصنف الأول، وهو: (ما يمنع تعقّل مدلوله من وقوع الشِّرْكة فيه)، ولقبه عند المناطقة هو (**الجزئي**)، وعند الأصوليين هو:

- **(المعيّن)**، وحدّه هو: (**اللفظ الذي لا يمكن أن يكون مفهومه إلا ذلك الواحد بعينه)**، وهو منطبق على العلَم بنوعيه: علَم الشخص كـ (زيد) علم على إنسان، وعلَم الجنس كـ (أسامة) علَم لجنس الأسد.

واختلفوا في أسماء الإشارة، والضمائر، والموصولات، فبعضهم أخرجها، واشترط في التعريف أن يكون اللفظ (مُظهرا) كالإمام الرازي[2]، وذلك لصلاحيّة الإشارة والموصول والضمير لكلّ شيء، فهي كلي غير جزئي، فتندرج تحت نوع (المتواطئ).

وقيل بل هي جزئي معيّن، لأنها لا تُستعمل إلا في شيء معيّن.

والتحقيق أنّها من الكلّي، بدليل أنه لو كان مُسمّاه جزئيا لما صدقت على شخص

---

(١) ينظر هذا التقسيم في: الإسنوي، نهاية السول، ١/ ١٩٨-١٩٩، والمرداوي، التحبير، ١/ ٢٩٥-٢٩٨.

(٢) ينظر: المحصول، ١/ ٢٢٧.

آخر إلا بوضع آخر[1]، وإلا لزم في كل استعمالاتها المجاز، حيث جرى استعمالها في موضع غير موضعها، والمخرج من مجازها عند ابن تيمية هي قاعدته المُستمرّة في دلالة الألفاظ التي تقول: « **لا يدل شيء من الألفاظ إلا مقرونا بغيره من الألفاظ وبحال المُتكلّم** » ومن ذلك: « أسماء الإشارة، والضمائر، ولام العهد »[2]، ومما يؤيّد خروج ألفاظ الإشارة والضمائر والموصولات من المعيّن إلى المتواطئ: تصنيف بعض الأصوليين لها بأنّها من المُبْهمات، والمُبْهمات من الكلي الذي لا يمنع تعقل مدلوله من وقوع الشركة فيه، وأصرحها إبهاماً الأسماء الموصولة، وأصرح الموصلات (أيّ) كما في قوله تعالى: ﴿أَيُّكُمْ يَأْتِينِي بِعَرْشِهَا﴾[3].

لذا سوّغ عدد من الأصوليين إدخال المبهمات في صيغ العموم، ومنها الموصولات[4].

والصنف الثاني هو: (ما لا يمنع تعقّل مدلوله من وقوع الشركة فيه)، ولقبه عند المناطقة هو (**الكلي**)، الذي يعني كلّ ما وضع لأكثر من شيء واحد[5]، ويقع عند المناطقة والأصوليين على درجتين، هما:

- (**المتواطئ**)، وحدّه هو: (**اللفظ الموضوع لمعان متغايرة، مستوٍ في كلِّ محالّه**)، مثل دلالة لفظ (الإنسان) على زيدٍ وعمروٍ وبكرٍ، ودلالة لفظ (اللون) على السواد والبياض، ودلالة لفظ (الحيوان) على الفرس والحمار، فدلالة هذه الألفاظ على أفراد

---

(١) ينظر: القرافي، شرح التنقيح، (ص٣٣)، والسبكي، الإبهاج، ١/ ٢١٢.

(٢) مجموع الفتاوى، ٢٠/ ٤٩٦.

(٣) من الآية ٣٨، من سورة النمل..

(٤) ينظر: الزركشي، البحر المحيط، ٢/ ٢٤٤، ٢٤٧.

(٥) حدّ كثير من المناطقة والأصوليين المتواطئ والمشكك بالكلي، مع إنه لا يقتصر عليهما، بل يدخل فيه عند المناطقة كل ما تكثّر من اللفظ والمعنى أو أحدهما، حيث يصح تعقّل وقوع الشركة فيه، مثل (المترادف) و (المشترك) و (المنقول)، كما أكّده الشنقيطي في (آداب البحث والمناظرة ص٣٠-٣١) إنما ذكرته عند حدّ المتواطئ جريا على عادتهم في ذكره عند حدّ المتواطئ.

معانيها متساوية القدر والمعنى.

- **(المُشكّك)**، وحدّه هو: **(اللفظ الموضوع لمعان متغايرة، مختلف في محالّه)**، فلأجل اختلاف مدلول لفظه بين أفراده في جنسه حصل الشك فيه: هل هو متحد المعنى بين أفراده فيكون مُتواطئا، أم متعدّد المعنى بينها فيكون مشتركا مُجملا؟، فتنازعه وجه الشبه بين هذا وهذا، وأعطاه الغزالي اسم (المتشابه) من هذا لوجه[1]، وذلك الاختلاف إما بالكثرة والقلة، كلفظ: (النور) بالنسبة لدلالته على ضوء الشمس والنار والسراج، وإما بإمكان التغير واستحالته، كلفظ (الوجود) في دلالته على واجب الوجود والممكن، وإما في النوع، كلفظ (الحي) في دلالته على الإنسان والحيوان والنبات.

والحاصل أن اختلاف معناه في محالّ أفراده أخرجه من المتواطئ، واتحاده في جملة الجنس أخرجه من المشترك، فاستحق اسما خاصا تحت قسم (الكلي) هو (المُشكّك)، ويرى ابن تيمية أن المشكّك نوع من المتواطئ، فمثلا: «لفظ الذات، والشيء، والماهية، والحقيقة، ونحو ذلك، ألفاظ كلها متواطئة، فإذا قيل إنها مُشكّكة لتفاضل معانيها، **فالمُشكّك نوع من المتواطئ العام، الذي يراعى فيه دلالة اللفظ على القدر المشترك، سواء كان المعنى متفاضلا في موارده، أو متماثلا**»[2].

القسم الثاني: أن تتكثّر الألفاظ والمعاني، وهو:

(المتباين)، وحدّه هو: **(الألفاظ المختلفة للمعاني المختلفة)**، والتباين. يعني التباعد والفِراق، حيث فارق كلُّ واحدٍ الآخرَ لفظا ومعنى، سواء تباينت بذواتها، مثل: (السواد، والقدرة، والأسد، والسماء، والأرض)، أم كان بعضها صفة لبعض، مثل: (السيف الصارم) أو صفةً للصفة، مثل: (الناطق الفصيح)، والمتباين هو الأكثر

---

(١) ينظر: المستصفى، ١/ ٩٨.

(٢) مجموع الفتاوى، ٣/ ٧٧.

في الألفاظ، لأنّ **الأصل أن سائر الأسامي مختلفة اللفظ والمعنى.**

القسم الثالث: أن يتكثّر اللفظ ويتّحد المعنى، وهو:

(المترادف)، . وحدّه هو: **(الألفاظ المتواردة على مُسمّى واحد)**، ومثاله: (الليث والأسد) و (الخمر والعقار) و (الجلوس والقعود)، ويشمل كلّ اسمين وأكثر لمسمّى واحد، بشرط أن يتناوله أحدهما من حيث يتناوله الآخر، لتخرج بهذا الشرط: الصفة المباينة، مثل (السيف الصارم).

القسم الرابع: أن يتّحد اللفظ ويتكثّر المعنى، وله صنفان، هما:

الصنف الأول: أن يكون اللفظ وُضع للمعاني جميعا، وهو:

- **المشترك**: وحده هو: **(اللفظ الموضوع للدلالة على معنيين فأكثر، لا تشترك في الحدّ والحقيقة)**، ومثاله: لفظ (العين) لِمسمّى العين الباصرة، وللميزان، وللعين الفوارة، وللذهب، وكذلك لفظ: (المشتري) لمسمى قابل عقد البيع، وللكوكب المعروف.

وإذا تضادّ المعنيان كـ (القرء) لمعنى الطهر والحيض و(الجون) لمعنى الأبيض والأسود، فقد خصّه بعضهم بمصطلح (الأضداد)[1]، وجادل فيه بعض اللغويين من حيث إنه لم يكن وضعا أوَّلِيّا لكلا المعنيين، فلا يصحّ أن تكون العرب وضعت اسما واحد لمعنى وضدّه، إلا ما وضعته لأسماء الأجناس نحو لفظ: (لون) للأبيض والأسود، وما ورد في غير باب الأجناس فهو آيل لأمرين، **أحدهما**: أنه من باب تداخل اللغات، لا أنّها وضع من قبيلة واحدة، بل تداخلت لغة مع أخرى واشتهر في المعنيين، **والآخر**: أنه وضع لمعنى واحد، ثم استعير لضدّه فاشتهر في ضدّه كدرجة

---

(١) مع ملاحظة أن (الطهر والحيض) نقيضان في تصنيف الشرع، لأن المرأة إما لها صفة الطهر أو صفة الحيض، والصفتان لا يجتمعان ولا يرتفعان، وأن (الأبيض والأسود) خلافان متضادّان من حيث اختلاف الحقيقة لا من حيث امتناع ارتفاعهما، ينظر: القرافي، شرح التنقيح، (ص٩٨).

اشتهاره في وضعه الأصلي، فصار بمنزلة الأصل[1].

الصنف الثاني: أن يكون اللفظ وضع لمعنى معين، ثم نُقل منه لمعنى آخر، وذلك النقل إمّا أن يكون لمناسبة أو لا لمناسبة، فهو على حالين، هما:

الحال الأولى: أن يكون النقل لا لمناسبة، فهو:

- **(المرتجل)** وحدّه هو: **(اللفظ المستعمل في غير ما وضع له، لا لمناسبة)**، ويمثّل له بلفظ (جعفر) فإطلاقه على النهر الصغير مرتجل، وعلى لشخص علَم غير مرتجل، ونوقش هذا الحدّ للمرتجل بأنّ **حقيقة الارتجال**: هو الشيء المخترع الذي لم يتقدَّم له وضع، كما تقول العرب: شعر مرتجل، أي غير مسبوق، على حين أنّ هذا الحدّ يفترض وضعا متقدّما للفظ قبل ارتجاله في وضع آخر، لِهذا سمّاه بعض العلماء بـ (الوضع المستأنف) من ذلك المستعمل الذي قبله، كما لو قال: اسقني ماءً، وهو يريد باللفظ طلاق امرأته[2]، فأولى أن يُحدّ المرتجل بقول: **(اللفظ الموضوع لمعنى لم يسبق إليه)**، فيخرج أن يكون لأكثر من معنى.

الحال الثانية: أن يكون النقل لمناسبة، ويختلف باختلاف قوة دلالته في المنقول إليه:

فإن كانت دلالته على المنقول إليه أقوى من المنقول عنه فهو:

- **(المنقول)**، وحدّه هو: **(اللفظ المشتهر في غير ما وضع له، لمناسبة بين المعنيين)**، وشهرته في المنقول إليه تعني عدم احتياجه للقرينة، ويطلق على كل مجاز أشهر من حقيقته، فإن كان الناقل الشرع سمّي النقل شرعيا، مثل لفظ (الصلاة) الشرعية، وإن كان العرف العام سمّي النقل عرفيا، مثل إطلاق لفظ (الدابّة) على ذوات الأربع، وإن كان الناقل الاصطلاح سمّى النقل اصطلاحيا، مثل اصطلاح النحاة في لفظ (المبتدأ والخبر).

---

(١) ينظر: الزركشي، البحر المحيط، ١/ ٥١١-٥١٢.

(٢) ينظر: القرافي: نفائس الأصول، ١/ ٢٦٦.

والنّقل كما يكون في المفرد من الألفاظ يكون - أيضا - في المركّب من الجمل، كما في نقل بعض الأمثال المضروبة من دلالتها المعيّنة إلى كل ما يماثل معناها من الوقائع، فتكون في المنقول إليها أشهر من خصوص دلالتها الأصلية، كمَثَل: (**يداك أوكتا وفوك نفخ**) فهو مشتهر في كلّ مَن جنى على نفسه أكثر ممن كانت جنايته بالإيكاء والنفخ، وكمَثَل (**الصّيف ضيّعت اللبن**) فهو مشتهر في كلّ مَن ضيّع وفرّط، فضاع ما يحتاج إليه وقت القدرة حتى فات[1].

وإن كانت دلالة اللفظ على المنقول إليه أقلّ من المنقول عنه فهو:

- (**المجاز**)، وحدّه هو: (**اللفظ المستعمل في غير ما وضع له، لمناسبة بين المعنيين، ولا يعرف فيه إلا بقرينة**) واستعماله في الوضع الأول يسمّى حقيقة، وفي الثاني يُسمّى مجازا، وذلك كنقل لفظ الأسد إلى الرجل الشجاع[2].

❊ ❊ ❊

---

(١) ينظر: ابن تيمية، الفتاوى، ١٤/ ٦٣-٦٤، وفي رسالة الغفران لأبي العلاء المعرّي (ص٢٠١) قوله: (وكذلك تجري أمثال العرب: أنهم يَكْنون فيها بالاسم عن جميع الأسماء، مثال ذلك: أوردها سعد وسعد مشتمل، صار ذلك مثلا لكلّ مَن عمِل عمَلا لم يُحكِمْه، فيجوز أن يُقال لِمن اسمه خالد أو بكر أو ما شاء الله من الأسماء، ويضعون في هذا الباب المُؤنّث موضع المذكر، والمذكر موضع المؤنّث .....) اه. مختصرا.

(٢) ينظر هذا التقسيم في: الغزالي، المستصفى، ١/ ٩٣-٩٨، والرازي، المحصول، ١/ ٢٢٧-٢٣٠، والقرافي، نفائس الأصول، ١/ ٢٩٠-٢٩٤، وشرح التنقيح، (ص٢٨-٣١)، والسبكي، الإبهاج، ١/ ٢٠٩-٢١٥، والزركشي، البحر المحيط، ١/ ٤٣٦-٤٣٧، وشرح العضد (ص ٣٥-٣٧)، والمرداوي، التحبير، ١/ ٣٣١-٣٤٧، والشنقيطي، آداب البحث والمناظرة (ص٢٦-٣٢).

المطلب الرابع: المراد بدلالة الألفاظ:

١- إطلاقات دلالة اللفظ:

يُطلق مصطلح الدّلالة اللفظية ويُراد به أمران:

الأول: الدّلالة اللفظية: وهو كون اللفظ المستدلّ به يُفهم معنى، فالدلالة فيه صفة اللفظ.

والثاني: الدّلالة باللفظ: وهو فعل الدالّ المتكلّم المستدل باللفظ، فالدلالة فيه صفة للدالّ المستعمل للفظ.

فصحّ إطلاق الدلالة اللفظية على الأمرين معاً، ولهذا يقال: دلّ بكلامه دلالةً، ودلّ الكلام على هذا دلالة، **فالمتكلّم دلّ بكلامه، وكلامه دالٌّ بنظامه**[1].

٢- المراد بدلالة اللفظ:

(دلالة الألفاظ) جملة مركّبة من كلمتين، وسبق تعريفهما في المطلبين السابقين، ونريد هنا أن نتبيّن معنى دلالة التركيب الإضافي، أي بتقييد الدلالة باللفظ، والمُراد بها يتبيّن باعتبارين اثنين، هما:

الأول: باعتبار تميّز الدلالة بإفهام اللفظ الدّال: فهي: **(كون اللفظ بحيث إذا أُطلق دلّ)**، فالدلالة صفة في اللفظ، ومعنى دلالته هو أن يَفهم معناه مَن كان عالما بوضعه إزاء معناه، أي بتوفر الفهم بالقوّة لا بالفعل[2]، **فالدّلالة نسبة مخصوصة بين اللفظ والمعنى**، بمعنى أنها صفة تجعل اللفظ مهيّئا لاستعماله في الدلالة به على ذلك المعنى المراد منه، **ولهذا يصح تعليل فهم المعنى من اللفظ بدلالة اللفظ عليه، والعلّة غير المعلول**[3].

---

(١) ينظر: الموصلي، مختصر الصواعق المرسلة، (ص ١٠٠).

(٢) ينظر: القرافي، شرح التنقيح، (ص ٢٢)، والزركشي، البحر المحيط، ١/ ٤١٦.

(٣) ينظر: السبكي، الإبهاج، ١/ ٢٠٥، وفتاوى السبكي، ١/ ١٣٣.

الثاني: باعتبار تميّز الدلالة بفهم السامع المستدل: فهي: **(فهم السامع من كلام المتكلم كمال المسمّى، أو جزأه، أو لازمه)**[1]، فالدّلالة هي ذات الفهم الحاصل بالفعل في ذهن المستدل، **والفهم محصور في دلالة المطابقة والتضمن والالتزام**[2]، وحتى يكتسب اللفظ دلالته لا يكفي بأن يكون اللفظ مهيئا لأن يفيد معناه، بل لا بدّ من استشعار السامع معناه ليتّصف بالدلالة.

وعلى هذا الأساس يعرف ابن سينا[3] دلالة اللفظ – وهو القائل بمطابقة دلالة اللفظ لذات الفهم – فيقول: « ومعنى دلالة اللفظ: أن يكون إذا ارتسم في الخيال مسموع اسم ارتسم في النفس معنى، فتعْرِف النفسُ أنّ هذا المسموع لهذا المفهوم، **فكلّما أورده الحس على النّفس التفتت إلى معناه**»[4].

يتفق المرادان السابقان من دلالة الألفاظ على أنّ دلالة اللفظ دالة على المعنى النفساني، وهو أقوى الأدلة عليه وأنصّها، ولهذا يقدّم الفقهاء دلالة اللفظ على ما سواها في الدلالة على المعاني النفسانية، فهي الأقوى على ما سواها من الدلالات الأخرى كدلالة الإشارة والكتابة وقرائن الأحوال، كما حكم الفقهاء بأسبقية اللفظ في دلالته على الرضا – المعنى النفساني- في صيغ العقود على قرينة الحال وسواها من الدلالات، وفي عقد النكاح لا تقوم دلالة مقام دلالة اللفظ على إتمام عقده، بل بصريح

---

(١) ينظر: القرافي، شرح التنقيح، (ص ٢٢)، و نفائس الفصول ١/ ٢٥٢.

(٢) ينظر: السبكي، الإبهاج، ١/ ٢٠٥.

(٣) هو الحسين بن عبد الله بن سينا، أبو علي الفيلسوف الرئيس، كان أبوه من دعاة الإسماعيلية، ومن العمال الكفاة، قال عنه ابن تيمية في الرد على المنطقيين، (ص١٤١): « تكلّم ابن سينا في أشياء من الإلهيات والنبوات والمعاد، والشرائع، لم يتكلّم بها سلفه، ولا وصلت إليها عقولهم، ولا بلغتها علومهم..». وقال عنه ابن خلكان: في آخر حياته اغتسل وتاب وأعتق مماليكه، وصار يختم كلّ ثلاثة أيام، مات سنة ٤٢٨هـ، من مصنّفاته: القانون في الطب، والشفا في الحكمة، وأسرار الحكمة المشرقية، وأرجوزة في المنطق، وأسرار الصلاة.

[ينظر: طبقات الأطباء، (ص٤٠١)، وتاريخ حكماء الإسلام (ص ٢٧)، ووفيات الأعيان، ٢/ ١٥٧].

(٤) الشفا، قسم المنطق، مقولة العبارة، ١/ ٤.

دلالته الدال على الإيجاب والقبول الدالّين على الرضا[1]، وكذلك الرضا في البيوع، فهو **أمر** خفي لا يُطَّلع عليه، فأنيط بما يدل عليه، وأقوى دلالاته هو اللفظ في صيغة الإيجاب والقبول[2]، فـ «**الرضا وحدَه ليس سببا شرعيا، بل السبب الشرعي هو الدال على الرضا**»[3].

غير أنّ المفارقة الدلاليّة أثبتت أنّ «**أحكام الشرع تثبت بكل ما دلّ على رضا الشرع وإرادته، من قرينة ودلالة، وإن لم يكن لفظا،** ... ولو جرى بين يدي رسول الله ﷺ فعل فسكت عليه دل سكوته على رضاه»[4]، وذلك بخلاف أحكام العباد في العقود كالبيع والطلاق، فلا تثبت أكثرها إلا بالدلالة اللفظية، لأنّ الله تعالى «**علق أحكام الأملاك حصولا وزوالا بالألفاظ، دون الإرادات المجردة**»[5].

٣- المراد بالدلالة باللفظ:

الدلالة باللفظ هي: (استدلال المتكلّم باللفظ)، **بمعنى استعماله في المعنى المُراد، وذلك إمّا في موضوعه وهو الحقيقة، وإما في غير موضوعه وهو المجاز**، والباء في قولنا: (باللفظ) للاستعانة والسببية، لأن المتكلم يدلنا على ما في نفسه باللفظ، فاللفظ آلة للدلالة، كالقلم للكتابة، **فاتّضح أن الدلالة باللفظ هي صفة المتكلّم، على حين أنّ دلالة اللفظ إمّا هي صفة اللفظ الدالّ بقوّة الإفهام، وإما هي صفة السامع المستدلّ بالفهم**[6]،

---

(١) ينظر: الغزالي، الوسيط، ٥/ ٤٤.

(٢) ينظر: الشربيني، مغني المحتاج،٢/ ٣، والدمياطي، إعانة الطالبين، ٣/ ٤٤، ويصح البيع بالمعاطاة عند المالكية والحنابلة ووجه عند الشافعية، إنّما اللفظ في الإيجاب والقبول أقوى من غيره، ينظر: ابن قدامة، المغني، ٤/ ٤، والنووي، المجموع، ٩/ ١٥٤، وابن الوكيل، الأشباه والنظائر، (ص٧٦)، والغزالي، المستصفى، ٣/ ٥٣٧.

(٣) القرافي، الفروق، ٢/ ١٥٢.

(٤) الغزالي، المستصفى، ٣/ ٥٣٧.

(٥) المرجع السابق.

(٦) ينظر: القرافي، نفائس الأصول، ١/ ٢٦٦، والسبكي، الإبهاج، ١/ ٢٠٧، والزركشي، البحر المحيط، ١/ ٤١٦، =

وهذا جوهر الفرق بين دلالة اللفظ والدلالة باللفظ، وقد أطنب القرافي بالفروق بينهما، وجعل الزركشي حاصل الفرق بما سبق[1]، ويظهر أن الخمسة عشر فرقا التي فرضها القرافي ليست كلّها مهمّة، بل بعضها غيرُ ذي أهمية واضحة، إنّما ظهرت نتيجة تعداده لأكبر عدد ممكن في الفروق بينهما.

وفي نظري أنّ أبرز حيثيات الفروق المستخلصة من تفريق القرافي بين دلالة اللفظ والدلالة باللفظ، هي الحيثيات الآتية:

الأول: من حيث الصفة: فدلالة اللفظ صفة للفظ أو السامع، والدلالة باللفظ صفة للمتكلم.

الثاني: من حيث المحل: فدلالة اللفظ محلها القلب، لأنه موطن العلم والظن، والدلالة باللفظ محلها اللسان.

الثالث: من حيث السبب: فدلالة اللفظ مسببة عن الدلالة باللفظ، لأن الفهم ينشأ عن النطق، والدلالة باللفظ سبب، فَبِها يحصل الفهم.

الرابع: من حيث الوجود: - على فرض أن دلالة اللفظ هي فهم السامع-: فيصح أنه كلما وجدت دلالة اللفظ وجدت الدلالة باللفظ، لأن فهم مسمى اللفظ فرع النطق به، بخلاف الدلالة باللفظ، فلا يلزم من وجودها وجود دلالة اللفظ، لجواز عدم تفطّن السامع لكلام المتكلم، أو لعدم معرفته.

الخامس: من حيث الأنواع: فدلالة اللفظ ثلاثة أنواع: مطابقة، وتضمن والتزام، والدلالة باللفظ نوعان: حقيقة، ومجاز.

السادس: من حيث التركيب: فدلالة اللفظ لا تختلف في تركيبها، لأنها حقيقة واحدة لا تختلف في نفسها، فهي إما علم أو ظن، والدلالة باللفظ تختلف في تركيبها،

= والمرداوي، التحبير، ١٣٢٧.

(١) ينظر: البحر المحيط، ١/ ٤١٦.

لأنها استعمال اللفظ في قوانين نحْوِ اللغة، فتختلف بحسب ما تقتضيه قوانين النحو من تقديم وتأخير ونحوهما[١].

وقد شرَط السبكي[٢] شروطا ثلاثة لصحة دلالة اللفظ، هي أشبه بأن تكون شروطا للدّلالة باللفظ. وهي:

الأول: أن لا يبتدئ المتكلّم بما يخالف كلامه.

الثاني: أن لا يختمه بما يخالفه.

الثالث: أن يكون صادرا عن قصد، فلا يصح من النائم والساهي.

ومثاله: استعمال المتكلم للفظ (قام الناس) للدلالة على قيام جميع الناس، فإن ابتدأه بلفظ (إن) الشرطية في مثل: إن قام الناس، فقد خالف الكلام وبطلت الدلالة، وإنْ ختمه بإداة استثناء في مثل: قام الناس إلا بعضهم، فقد خالف دلالة العموم وأبطله[٣]

ويُحتمل أن يُحمل على هذه الشروط قول الإمام الشافعي – رحمه الله-: في شأن (الجائحة) [٤]، حين حدّث عن سفيان بن عيينة[٥] عن حميد الأعرج[٦]، عن سليمان بن

---

(١) ينظر: القرافي، نفائس الأصول، ١/ ٢٦٦، والسبكي، الإبهاج، ١/ ٢٠٧، والزركشي، البحر المحيط، ١/ ٤١٦، والمرداوي، التحبير، ١٣٢٧.

(٢) هو علي بن عبد الكافي بن علي الأنصاري الخزرجي السبكي، تقي الدين، الشافعي الحافظ المفسّر، والأصولي المناظر، والقاضي المشهور، من آثاره: الإبهاج في شرح المنهاج، والسيف المسلول على مَن سبّ الرسول، ومجموعة فتاوى، توفي سنة ٧٥٦هـ.

[ينظر: طبقات الشافعية الكبرى،٦/ ١٤٦، والدرر الكامنة،٣/ ٦٣]

(٣) ينظر: فتاوى السبكي ١/ ١٣٤، ونقل التاج السبكي عن والده في الإبهاج، ١/ ١٩٢.

(٤) (الجائحة) هي: المصيبة السماوية العظيمة التي تجتاح الأموال و تستأصلها كلها، (ينظر: المُغرب في ترتيب المعرب، ١/ ١/ ١٦٧.

(٥) هو سفيان بن عيينة بن ميمون الهلالي الكوفي، سكن مكة وبها توفي، الحافظ الثقة، كان واسع العلم كبير القدر، توفي سنة ١٩٨هـ.

[ينظر :الطبقات الكبرى، ٦/ ٤١، وحلية الأولياء، ٧/ ٣٢٠]

(٦) هو حميد بن قيس الأعرج المكي، أبو صفوان، مولى بني أسد، قارئ أهل مكة، تابعي ثقة كثير الحديث، توفي سنة ١٣٠هـ

=

عتيق[1] عن جابر – رضي الله عنه – أن النبي ﷺ: (نهى عن بيع السنين[2]، وأمر بوضْعِ الجوَائِح)، فقال الشافعي: «**قال سفيان: وكان حميد يذكر بعد بيع السنين كلاما قبل وضع الجوائح لا أحفظه، وكنت أكفّ عن ذكر وضع الجوائح، لأني لا أدري كيف كان الكلام!**»[3].

ولم يكن الشافعي يأخذ بدلالة الأمر بوضع الجوائح، حيث لم يضع الجائحة عن المشتري إلا قبل التخلية[4]، ومنه نشأ احتمال عدم أخذ الشافعي بدلالة الحديث، فربّما أن المحذوف أبطل دلالة الأمر، فصار ذلك مانعا من الاستدلال على وجوب وضع الجوائح [5].



= [ينظر: الطبقات الكبرى، ٦/ ٣٣، وتهذيب الكمال، ٧/ ٣٨٤]

(١) هو سليمان بن عتيق، حجازي تابعي، روى عن جابر وطلق بن حبيب وابن الزبير – رضي الله عنهم –، ذكره ابن حبان في الثقات، وأخرج له مسلم في صحيحه.

[ينظر: الثقات لا بن حبان، ٤/ ٣٠٥، التاريخ الكبير للبخاري، ٤/ ٢٩]

(٢) (بيع السنين) ويسمّى بيع المُعاومة، وهو بيع ما سوف تثمره الشجرة عامين أو ثلاثة أو أكثر، ونهى عنه لِما فيه من الغرر. [ينظر: شرح النووي على مسلم ١٠/ ٤٣٤].

(٣) مسند الشافعي، ٣/ ١٩٢، والأم، ٣/ ٥٦، والحديث أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب المساقاة، باب وضع الجوائح، (ص ٦٨١) رقم: ٣٩٧٩.

(٤) (التخلية) هي تمكين المشتري من القبض دون موانعه، ينظر: الموسوعة الفقهية الكويتية، ١١/ ٥٦.

والجائحة أو الآفة السماوية على الثمار والزروع من ضمان المشتري إن كانت بعد التخلية، في مذهب الشافعي الجديد. [ينظر: الشربيني، مغني المحتاج، ٢/ ١٢٥]

(٥) ينظر: فتاوى السبكي، ١/ ١٣٥.



ويشتمل على تمهيد وثلاثة مطالب:

تمهيد: في المراد بأسس الدلالة، وصفتها

المطلب الأوّل: الوضع اللغوي

المطالب الثاني: الاستعمال العرفي

المطلب الثالث: الوضع الشرعي

تمهيد: في المراد بأسس الدلالة، وصفتها

١- المراد بأسس الدلالة:

الأسس لغة: جمع أساس، وهو مبتدأ كلّ شيء وأصله، ومادة: (الهمز والسين) فيه تدل على الأصل الوطيد الثابت في كل شيء، كأساس البناء الذي هو مبتدؤه وقواعده التي تأسّس عليها[1]، ومنه أساس الأشياء المعنوية، كأساس الفكرة، وأساس البحث، والتعليم الأساسي الذي هو الخبرة العلمية والعملية التي لا غنى عنها للناشئ[2].

والأسس اصطلاحا: هي ذاتها في اللغة، فتعني مبتدأ كل شيء وأصله، وكذلك أسس الدلالة الأصولية تعني: **(مبتدأ الدّلالة الأصولية وأصلها)** وذلك أنّ علم الدلالة في الأساس يتجرّد لإبراز كيفية إفهام اللفظ والفهم منه، وإعمال الحكمة من وضع الألفاظ بإزاء معانيها، حتّى ننْتفع بها بلا شطط أو عبث، فـ « **اللفظ لا بدّ وأن يكون بحال متى أطلق أفاد شيئا وإلا كان عبثا** »[3]، وكذلك مقصود اللغة والكلام هو الإفهام « **فلو لم يكن الكلام مفهوما لكانت المخاطَبة به عبثا وسفها، وذلك لا يليق بالحكيم** »[4].

وعليه فقد اتجه البحث الدّلالي في الظاهرة اللغوية عبر عصور الفكر اللغوي للإجابة عن سؤال لبّ موضوع علم الدلالة وقطبه، وهو: **ما الذي يجعل اللفظ مفهوما؟، وكيف نفهمه؟.**

أمّا ما الذي يجعل اللفظ مفهوما؟ فيعني البحث في الأُسس التي يستند إليها اللفظ وتمنحه صفة الإفهام، أي: الدّلالة، فثمّة أسس دلالية تمنح اللفظ صفة الدلالة

---

(١) ينظر: ابن فارس، مقاييس اللغة، ١/ ١٤، مادة(أس)، وابن منظور، لسان العرب، ٦/ ٦، مادة (أسس).

(٢) ينظر: المعجم الوسيط، (ص١٧)، مادة (الأساس).

(٣) الرازي، المحصول، ١/ ٢٦٧.

(٤) تفسير الرازي، ٢/ ٢٥١، (بتصرف بسيط)

لِيكون مفهوما بين المتخاطبين.

وأمّا كيف نفهم اللفظ؟ فيعني البحث في المحامل التي تُحمل عليها دلالة اللفظ، كي نفهم بها مقصود الكلام والمتكلّم، فثمّة محامل دلاليّة تُرشد السامع إلى مقصود المتكلّم.

وكان المنهج الدّلالي الأصولي مشتغلا بالإجابة عن هذين السؤالين – بكونه مؤصّلا في علم الدلالة–، فأصّل لدلالة اللفظ الأسس التي يرتكز عليها ويكْتَسِب بها صفة الإفهام، وصنع للسّامع محامل يحمل عليها معنى اللفظ ويكْتَسِب بها صفة الفهم، مراعيا بذلك خصوصية مادة البحث، إذ هو يختص ببحث دلالة ألفاظ الشريعة، فالأُسُس الدلاليّة ومحاملها يجب أن تفصّل في أصول الفقه على مقياس النصوص الشرعيّة وخصوصيتها.

ومصطلح (**الأسس الدّلاليّة**) رديف مصطلح (**الوضع**) أو (**الحقيقة**) عند الأصوليين، أي إن الوضع أساس يمنح الدلالة صفة الإفهام، كما يمكن أن نتلمّس ذلك في مثل قول القرافي: « فالوضع يقال بالاشتراك على جعل اللفظ دليلاً على المعنى، كتسمية الولد زيداً، وهذا هو **الوضع اللغوي**، وعلى غلبة استعمال اللفظ في المعنى حتى يصير أشهر فيه من غيره، وهذا هو **وضع المنقولات الثلاثة**: **الشرعي** نحو: الصلاة، **والعرفي العام** نحو: الدابة، **والعرفي الخاص** نحو: الجوهر والعرض عند المتكلمين »[1]، فلأوضاع التي عدّدها القرافي هي أسس دلالات الألفاظ التي تمنح اللفظ صفة الإفهام للفظ، وهي: الوضع اللغوي أصل الدلالة والحقائق، والوضع العرفي النّاتج من الاستعمال اللغوي، والوضع الشرعي الخاص باصطلاح الشريعة، وذلك « **أنّ الفهم في عموم الاستعمال للغة متوقّفٌ على فهم المقاصد فيه**، وللشريعة بهذا النظر مقصدان، **أحدهما**: المقصد في الاستعمال العربي الذي أنزل القرآن بحسبه،

(١) شرح تنقيح الفصول (ص٢٠).

والثاني: المقصد في الاستعمال الشرعي الذي تقرّر في سور القرآن»[1].

وتوصف الأوضاع الثلاثة: (اللغوية والعرفية والشرعيّة) بـ (**الحقيقة**) باعتبارها وصفا للحق الثابت أو المثبت[2]، وقال الأصوليون: «**الحقيقة متعددة بلا خلاف، وإلى ما تتعدد فيه اختلاف، فقال قائلون إلى ثلاثة: اللغوية والعرفية بنوعيها، والشرعية، وقال آخرون: الأولين فقط**»[3].

وبذلك تتبيّن أسس الدلالة الأصولية التي يُبنى عليها دلالة اللفظ في علم الدّلالة الأصولي، وأنّها متكونة من ثلاثة أسس، أو أوضاع، أو حقائق، هي:

١- الوضع اللغوي، وهي الحقيقة اللغوية.

٢- الاستعمال العرفي، وهي الوضع العرفي، أو الحقيقة العرفية.

٣- الوضع الشرعي، وهي الحقيقة الشرعية.

وعند حمل اللفظ على معناه ينبغي أن يكون ترتيب الحمل في علم الدلالة الأصولي يبدأ بالحمل على معناه الشرعي، ثمّ العرفي، ثمّ اللغوي الحقيقي، ثم المجازي[4].

٢- صفة أسس الدّلالة:

تُعدّ أسُس الدّلالة التي هي: (حقائق الألفاظ)، صفةً للمتكلّم باعتبارات ثلاثة، هي:

الأوّل:باعتبار الوضع الأوّل: فالمستعمل الأوّل للفظ هو واضعه، وإليه يُنسَب اللفظ، سواء قلنا إنّ الوضع وقفي أم اصطلاحي، كما نقول: اللفظ اللغوي، واللفظ العرفي، واللفظ الشرعي، فإن نسبة اللفظ هنا هي بالنسبة للذي تكلّم به أوّلاً واعتمده

---

(١) الموافقات، ٤/ ٢٥.

(٢) ينظر: الطوفي، شرح المختصر، ١/ ٤٨٥، وحاشية العطار، ١/ ٣٩٣.

(٣) السبكي، الإبهاج، ١/ ٢٧٤.

(٤) ينظر: ابن الوكيل، الأشباه والنظائر، (ص٣٤).

بإزاء معناه.

الثاني: باعتبار الاستعمال التالي: فالمتكلّم المستعمل للفظ بعد وضعه أطلق اللفظ وأراد به معناه الحقيقي أو المجازي، فيتأسّس المعنى المراد بحسب قصد الاستعمال، والمستعمل هو المؤسّس للقصد الاستعمالي، كما يقول المستمع: عجبت من دلالة فلان من لفظه على كذا، فيُسند دلالة اللفظ إلى المتكلّم[1].

الثالث: باعتبار القصد: فدلالة اللفظ تتأسّ أحايين كثيرة على خصوص قصد المتكلم وإرادته، وهي بهذا الاعتبار دلالة لا تختلف ولا تتبدّل، بل قدرها ثابت بقدر مراد المتكلّم وقصده، إذ هي إرادة واحدة من متكلّم واحد، وقاصد واحد [2]



(١) ينظر: الطوفي، شرح مختصر الروضة، ٣/ ٦٧٧، والسبكي، الإبهاج، ١/ ٢٦٤، والإسنوي، نهاية السول، ١/ ٢٦٥.

(٢) ينظر: ابن القيم، إعلام الموقعين، ٣/ ١١٦.

المطلب الأوّل: الوضع اللغوي

١- المراد بالوضع اللغوي:

الوضع اللغوي هو: (**جعل اللفظ بإزاء معناه**)[١]، بمعنى: جعل اللفظ دليلا على معناه المُخصّص له عند واضعه الأول[٢]، فالوضع يُرادف اللغة من حيث هي ألفاظ موضوعة للمعاني، ولا عجب، فالوضع هنا منسوب للغة، إنما الترادف بينهما هو في خصوصية دلالة ألفاظ اللغة على معانيها في عمليّة الوضع، أي باعتبار دلالة اللفظ على معناه في نفس الأمر بناءً على الوضع السابق، لا باعتبار المُتكلّم أو السّامع[٣]، ودلالة الوضع حاصلة من كونها: **تخصيص الشيء (اللفظ) بالشيء (المعنى)، بحيث إذا عُلم الأول عُلم الثاني**[٤].

فاللغة موضوعة للدلالة على المعنى، ومنه تتأسس الدلالة اللفظية في أول نشأة لها، قبل أيّ تغييرات دلاليّة تطرأ عليها عبر تطوّر استعمالها ومراحل تداولها، غير أن هذا الدلالة الأصيلة في اللفظ غير منعزلة تماما عن مرحلة الاستعمال بين المتخاطبين بها، إذ إن قبول وضع أيِّ لفظ واعتماده بإزاء معناه مرهون باستعماله بين المتخاطبين المعبّر عن رضاهم بذلك الوضع، وسواء أكان الوضع ضروريا وقفيّا أم اصطلاحيا، فهو بحسب المشاركة في قبول اصطلاحه، فالدلالة اللفظية بكل حال -وقفية أو اصطلاحيّة- لا تستمر إلا باستمرار التعارف المُنبئ عن تراضٍ بين المُتخاطبين، كما يؤكّده ابن سينا بقوله: «إن قبول الثاني من الأوّل إنّما هو بأنْ قال له الأوّل: إنّ كذا يُعنى به كذا، ... فواطأه عليه الثاني والثالث، من غير أن كان يلزمهم أن يجعلوا ذلك

---

(١) ينظر: القرافي، شرح التنقيح، (ص٢٠)، والإسنوي، نهاية السول، ١/ ١٧٩، والبخاري، كشف الأسرار، ١/ ٣٠، وابن أمير حاج، التقرير والتحبير، ١/ ٦٨.

(٢) ينظر: القرافي، شرح التنقيح، (ص٢٠)

(٣) ينظر، البخاري، كشف الأسرار، ١/ ٣٠، والتفتازاني، التلويح على التوضيح، ١/ ٥٦.

(٤) ينظر: الإسنوي، نهاية السول، ١/ ١٧٩.

اللفظ لذلك المعنى، وأن يجعلوا لفظا بعينه لمعنى بعينه لزوما ضروريا ... فلذلك جاز أن تكون دلالات الألفاظ مختلفة»[1]، ويؤكّد ابن خلدون[2] استلزام الوضع للاستعمال بصريح العبارة إذ يقول: «**ليس معرفة الوضع الأوّل بكاف في التركيب، حتى يشهد له استعمال العرب لذلك**»[3].

ويُعَدّ ابن تيمية أحد عمالقة الدرس الدّلالي، وقد أكّد شرط الاستعمال التخاطبي لاعتماد الوضع وهو ينقد استدلال الحلوليين بالنّصوص، فقال: «لابدّ أن يكون اللفظ مستعملا في ذلك المعنى، بحيث قد دلّ على المعنى به، فلا يكتفى في ذلك بمجرد أن يصلح وضع اللفظ لذلك المعنى، إذ الألفاظ التي يصلح وضعها للمعاني ولم توضع لها لا يحصي عددَها إلا الله، وهذا عند من يعتبر المناسبة بين اللفظ والمعنى،... وأمّا عند مَن لا يعتبر المناسبة فكلّ لفظ يصلح وضعه لكل معنى، لاسيّما إذا علم أن اللفظ موضوع لمعنى هو مستعمل فيه، فحمله على غير ذلك لمجرّد المناسبة كذب على الله»[4].

فلا يكفي مجرّد دعوى الوضع إن لم يشفع له الاستعمال الكافي، والمنبئ عن الرضا الجمهوري عن وضعه، فإذا تمّ ذلك بين جمهور أهل اللغة المتخاطِبين بها في زمنها المعتبر من حيث الاستشهاد **فقد تجاوز اللفظ مرحلة الوضع إلى مرحلة التواضع المُعتَمَد في الدّلالة،** وهذا مشاهد من ضرورة الاستعمال في معرفة المعاني اللغويّة، فالمعنى اللغوي الحقيقي لا نكاد نصل إليه إلا بدلالة الاستعمال، فلم يكن لنا من حيلة -مثلا- لمعرفة دلالة لفظ (فاطر) إلا باستماع استعمال العربي لها بمعنى المخترع المبدع[5].

---

(١) الشفا، قسم العبارة، ١/ ٤.

(٢) هو عبد الرحمن بن محمد بن محمد الحضرمي، ابن خلدون،عالم أديب مؤرخ اجتماعي فقيه وقاض مالكي. من مصنفاته: تاريخ ابن خلدون، ومقدمته، ولباب المحصول في أصول الدين، وطبيعة العمران، توفي سنة ٨٠٨ هـ في القاهرة.
[ينظر: شجرة النور الزكية (٢/ ٢٠)، وإنباء الغمر (٥/ ٣٢٧)].

(٣) مقدّمة ابن خلدون، (ص٥٥٠).

(٤) مجموع الفتاوى، ٢/ ٢٧.

(٥) ينظر: الرازي، المحصول، ١/ ٣٤١.

٢ - **انقسام الوضع إلى مفرد ومركّب:**

اتّفق العلماء على وضع المفرد من اللغة، فكلّ مفردة لفظيّة لمعنى إنما هي موضوعة وضعا[(١)]، واختلفوا في وضع المركبات، كالمركب الإسنادي مثل: (قام زيد)، والوصفي مثل: (زيد العالِم)، والإضافي مثل: (غلام زيد)، والعددي مثل: (خمسة عشر)، والمزجي مثل: (حضرموت)، على قولين، هما:

القول الأول: أنها غير موضوعة، بل الدلالة عليها عقلية موكولة إلى المتكلّم، وهو اختيار الرازي[(٢)].

ودليله: أنّ مَن لا يعرف من الكلام العربي إلا لفظين صالحين لإسناد أحدهما إلى الآخر، فإنه لا يُفْتقر عند إسنادهما إلى معرِّف لمعْنى الاسْتِنَاد، بل يدركه ضرورة،لأنه لو كان المركّب موضوعا لا فتقر كلّ مركب إلى سماعٍ من العرب كالمفردات[(٣)].

القول الثاني: أنّها موضوعة، ولهذا يقسّمون اللغة إلى مفرد ومركّب، كما قسّمها كثير من الأصوليين[(٤)]، وعزاه بعضهم إلى الجمهور[(٥)]، وصححه القرافي[(٦)] والمرداوي[(٧)][(٨)].

ودليله: أن للمركّب قوانين في اللغة لا يجوز تغييرها، كتقديم المضاف إليه على

---

(١) كما قال المرداوي في التحبير، ١/ ٣٩٢: (أما المفرد فلا نزاع في وضعه).

(٢) المحصول، ١/ ١٩٩، وينظر: الزركشي، البحر المحيط، ١/ ٣٩٤، والمرداوي، التحبير، ١/ ٣٠٠.

(٣) ينظر: الزركشي، البحر المحيط، ١/ ٣٩٥، والمرداوي،التحبير، ١/ ٣٠٠.

(٤) ينظر، ابن الحاجب، مختصر منتهى السؤل والأمل، ١/ ٢٢٠، وأصول ابن مفلح،١/ ٥٠، والزركشي، البحر المحيط، ١/ ٣٩٥، والمرداوي،التحبير، ١/ ٣٠١.

(٥) ينظر، الزركشي، البحر المحيط، ١/ ٣٩٥.

(٦) ينظر: نفائس الأصول، ١/ ٢٦٠.

(٧) هو علي بن سليمان بن أحمد المرداوي، الحنبلي، فقيه أصولي بارع، من مصنفاته: الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، والتحرير في أصول الفقه، وشرحه المسمى التحبير، وتصحيح كتاب الفروع. توفي سنة ٨٨٥ هـ.
[ينظر: شذرات الذهب، ٩/ ٥١٠،والسحب الوابلة ٢/ ٧٣٩]

(٨) ينظر: التحبير، ١/ ٣٠١.

المضاف، والصلة على موصولها، وغير ذلك، ولهذا قالوا: **إن اللغة حُجرت في التراكيب كما حُجرت في المفردات**[1].

والقول الرّاجح المتوسّط بين هذين القولين هو: أن الوضع جرى في قواعد التركيب وأنواعه، وهي قواعد النحو والصرف وأصولها الكلية، أما جزيئّات المركّبات فهو للمتكلّم يضعها كيفما شاء بحسب تقعييدها النحوي، وهو ما أوضحه الزركشي في قوله: « والحق أنّ العرب إنّما وضعت أنواع المركبات، أمّا جزئيات الأنواع فلا، فوضعت باب الفاعل لإسناد كلّ فعل إلى مَن صدر منه، أمّا الفاعل المخصوص فلا، وكذلك باب إنّ وأخواتها، أمّا اسمها المخصوص فلا، وكذلك سائر أنواع التركيب، وأحالت أنواع المُعيّن على اختيار المُتكلّم »[2].

وفي الجملة فإنّ كلّ ما يكون دلالته على المعنى بالهيئة المركّبة فهو من باب الوضع، كدلالة الجمع على صيغة لفظ (رجال ومسلمين ومسلمات) بأنّه دال على جمع من مسميّات ذلك الاسم، وكقاعدة: أنّ الجمع المُعرَّف باللام فهو لجميع مسمّياته، « **ومثل هذا من باب الحقيقة، بمنزلة الموضوعات الشخصية بأعيانها، بل أكثر الحقائق من هذا القبيل، كالمثنى والمجموع والمصغّر والمنسوب، وعامّة الأفعال والمشتقات والمركّبات** »[3]، والواضع إذا وضع هيئة دالّة على معنى فإنّها تعمّ باستقراء من اللغة، وذلك من (**الوضع النوعي**) الذي « **لا يُعتبر فيه سماع ما صدقاته من الواضع، بل يكفي سماعه منه، والاستعمال مفوَّض إلى المتكلّم** »[4].

---

(١) ينظر: الزركشي، البحر المحيط، ١/ ٣٩٥، والمرداوي،التحبير، ١/ ٣٠١.

(٢) البحر المحيط، ١/ ٣٩٦، وقد نقله المرداوي عن البرماوي في التحبير ١/ ٣٠٢.

(٣) التفتازاني، التلويح على التوضيح، ١/ ٧٩، وينظر: ابن أمير حاج، التقرير والتحبير، ٢/ ٤، وبادشاه، تيسير التحرير، ٢/ ٥.

(٤) حاشية العطار، ١/ ٣٥٥.

٣- منهج الوضع بين الجمهور والحنفية:

تتّفق المناهج الأصولية على أنّ الوضع محصور بالموضوع (اللفظ) والموضوع له (المعنى)، وأنّ السابق في الاعتبار هو وضع اللفظ للمعنى، فخلاصة الوضع هو ما تعيّن من المعنى بتعيّن اللفظ بإزائه، وما زاد على ذلك من الاعتبارات فبواسطة إرادة المتكلّم، وحول ذلك يدور بحث الوضع[1].

وجاء منهج تناول عملية وضع اللفظ إزاء معناه في سياقها اللغوي مختلفا بين الجمهور والحنفية، وذلك أن الجمهور تناولوه جملة واحدة دون تفصيل، والحنفية أضافوا إليه تقسيمات وتفاصيل، كما هي العادة جارية في أكثر مباحث الدلالة، حيث ينحاز الجمهور إلى تضييق دائرة التفصيل، ويطرق الحنفية باب التقسيم والتنويع، وفي الآتي بيان للمنهجين.

أوّلا: منهج الجمهور:

أجمل الجمهور الوضع بجعله مرادفا للغة، فالوضع اشتمل على وضع المفردة اللفظية وصيغها المشتقّة منها جملةً واحدة، دون فصل بين وضع المفردة اللغويه والصّيغ المشتقّة منها، كما يقول الإسنوي[2]: «**اللغات عبارة عن الألفاظ الموضوعة للمعاني**»[3]، فعبّر عن اللغة بالوضع الذي هو أخصّ خصائص اللغة، حتّى استحقّ التسوية بها، وعليه فإنّ بحث الوضع يتمحور حول اللغة التي هي اللفظ الموضوع، والمعنى الموضوع له، وما يحسن ذكره في تلك المحاور من مباحث: كالواضع وطرق معرفة الوضع، ذلك أن «الموضوعات اللغوية هي كل لفظ وضع لمعنى ... فالوضع

---

(١) ينظر: التفتازاني، التلويح شرح التقيح، ١/ ٥٤-٥٥، التقرير لأصول البزدوي، ١/ ١٤٨، والقرافي، شرح التنقيح، (ص٢٠)، والإسنوي، نهاية السول ١/ ١٧٩، والمرداوي، التحبير، ٢٨٩.

(٢) هو عبد الرحيم بن الحسن بن علي القرشي، جمال الدين المصري الإسنوي، أحد علماء الشافعية في القرن الثامن، توفي سنة ٧٧٢هـ، ومن مصنفاته: نهاية السول في شرح منهاج البيضاوي، طبقات الشافعية، والهداية في أوهام الكفاية.

[ينظر: طبقات الشافعية لابن قاضي شهبة،٣/ ٢٥٢، والدرر الكامنة، ٢/ ٣٥٤]

(٣) الإسنوي، نهاية السول، ١/ ١٧٩.

يتناول أمرين أعمّ وأخص، فالأعم: تعيين اللفظ بإزاء معناه، والأخص: تعيين اللفظ للدلالة على المعنى»[1] ، أمّا تفصيل الصيغ الاشتقاقية لكل مفردة وضعية فإنه مشمول في جملة ذلك الوضع، كالفاعلية والمفعولية في لفظي (ضارب ومضروب) [2]، وكإفادة العموم أو الخصوص من الصيغة[3]، وكذا صيغ التثنية والجمع للمفردات، فهي داخلة في وضع مفردات اللغة السماعية، مثلها مثل جمع التكسير وأسماء الجموع والأجناس المفتقرة للوضع.

فالوضع هو المكوّن الأساسي للغة - مفرداتٍ وقواعدَ - بلا تفريق بين المفردات والصيغ أو القواعد النحوية، ولأجل هذا التلازم بين الوضع واللغة فإن اللغة توجد بحسب دواعي وضعها، « فكلّما اشتدّت الحاجة إليه افْتُقر إلى ما يوضع له، فلا بدّ لهم من وضعه »[4]، وبالنّظر إلى اللغة من زاوية الوضع، أي أنها موضوع، فإنها تنقسم كمادة ومفردات إلى أربعة:

الأول: ما احتاجه النّاس واضطروا إليه فلا بدّ لهم من وضعه، **والثاني**: عكسه، مما لا يحتاج إليه البتة فيجوز خلوّها، وخلوّها منه أكثر، **والثالث**: ما كثرت الحاجة إليه، فالظاهر عدم خلوها، بل هو كالمقطوع به، **والرابع**: عكسه، مما قلّت الحاجة إليه، فيجوز خلوّها منه، وليس بممتنع[5].

ثانيا: منهج الحنفيّة:

يرى الحنفيّة أنّ اللغة تمّ وضعها في وضعين مختلفين:

الأوّل: وضع اللغة على حدة.

---

(١) الشوكاني، إرشاد الفحول، ١/ ٤٥.

(٢) ينظر: المرداوي،التحبير، ٢/ ٥٤٨.

(٣) ينظر: المرجع السابق، ١/ ١٨٢.

(٤) المرداوي، التحبير، ١/ ٢٨٣. .

(٥) ينظر: المرجع السابق.

والثاني: وضع الصّيغة على حدة أخرى.

بمعنى أنّ اللغة والصيغة غير مترادفين، فاللغة هي **(مادّة)** اللفظ الموضوع إزاء المعنى، والصيغة هي **(الهيئة)** العارضة للفظ باعتبار الحركات والسكنات أو بتقديم بعض الحروف على بعض، وبوضعهما تتم فائدة الوضع، « فاللغة هي اللفظ الموضوع، والمراد بها هنا مادّة اللفظ وجوهر حروفه، بقرينة انضمام الصيغة إليها، والوا ضع كما عيّن حروف (ضرب) بإزاء المعنى المخصوص، عيّن - أيضا - هيئته بإزاء معنى المضي، فاللفظ لا يدل على معناه إلا بوضع المادّة والهيئة »[1]، وجوهر الفرق بين اللغة والصيغة هو الثبات والاختلاف، فاللغة بمادتها دلا ثابتة لا تختلف دلالتها بحال، إذ هي جوهر اللفظ وأساسه، والصّيغة بهيئتها تختلف دلالتها بحسب اختلاف الصّياغة الموضوعة، إذ إنها عارضة على اللفظ لإفادة حال المعنى.

وعلى أساس ذلك التفريق فإنّ لكلّ كلمةٍ معنى لغويا يُفهم من أصل مادّته، وآخر صيغيا يُفهم من هيئة حركاته وسكناته وترتيب حروفه، وذلك جار في الأفعال والأسماء، **فمثاله في الأفعال**: فعل (ضرب) حيث أفاد وضع مادته على معنى الأذى في محل قابل له لا يختلف بحال من الأحوال، وأفاد وضع صيغته على كونه في المُضي، ويختلف باختلاف تلك الهيئة، حتّى لو زيد عليه حرف المضارعة لتغيّر معناه إلى الحال أو المستقبل، **ومثاله في الأسماء**: اسم (رجل) حيث أفاد وضع مادته على ذَكَرٍ من ولد آدم جاوز حدّ الصغر، وأفاد وضع صيغته على معنى التنكير والوِحْدة، فإذا ثُنّي أو جُمع أو عُرّف تغيّر عن ذلك[2].

ويستدلّون على تفريقهم بين اللغة والصيغة: بالاختلاف بين الوضعين اللغوي والصّيغي، كما في مخالفة صيغة النهي لصيغة النفي، ففي قول: (لاتصلّ) نهي، يقتضي

---

(١) التفتازاني، التلويح على التنقيح، ١/ ٥٦.

(٢) ينظر: البخاري، كشف الأسرار، ١/ ٢٦-٢٧، البابرتي، التقرير على أصول البزدوي، ١/ ١٤٩-١٥٠.

الحكم والمشروعية، وفي قول (لا تصلي) نفي، يقتضي حكاية الحال ولا يقتضي الحكم أو المشروعية، وبهذا الاستدلال يُناقشون دليل عدم التفريق[1].

ولا يتجاهل الحنفيّة قول الجمهور القائل بترادف اللغة والصيغة، وأنّهما شيء واحد في تكوين دلالة اللفظ، بل يذكرونه ويستدلّون له بدليل: أنّ الدلالة الوضعية للفظ حاصلة من غير نظر إلى شيء آخر غير الوضع، فلا مدخل لاستعمال المتكلّم أو استدلال السّامع كما يتدخّل في إفادة الحقيقة أو المجاز، وما دام أن الوضع أفاد المراد من اللفظ فلا فرق – حينئذ- أكان المرادُ الدالّ لغةً أم صيغةً، فهما شيء واحد[2].

٤ – الموضوع نقيض المهمل:

المراد بالمهمل ووجه مناقضته للموضع:

المهمل من اللفظ هو: « الألفاظ غير الدالة على معنى بالوضع »[3].

وبذلك المراد يصبح المهمل مبايناً للموضوع من حيث، فعمليّة وضع اللفظ إزاء معناه هي لغاية الدلالة ، والتفاهم به عند استعماله، والقاعدة الدلاليّة تنصّ على « **أنّ دلالة الألفاظ على المعاني تابعة للوضع، فحيث ثبت الوضع ثبتت الدّلالة** »[4]، على حين أنّ الألفاظ المهملة لم تكن موضوعةً لمعنى، بل مخلاةً عنه تماما، كما يقول أهل اللغة: « أهملت الشيء: خلّيت بينه وبين نفسه، **والمهمل من الكلام** خلاف **المستعمل** »[5]، فيفتقد المهمل عنصر الدلالة به المُكتسب من الوضع.

وقد أقرّ الأصوليون باشتمال اللغة على المهمل، واختلفوا في نسبة المهمل للفظ أو

---

(١) ينظر: المرجعان السابقان.

(٢) ينظر: المرجعان السابقان. مع ملاحظة أن الاستدلال لقول الجمهور جاء على لسان الحنفيّة، دون أن يثبته الجمهور حين بحثهم للمسألة حسب اطّلاعي.

(٣) الجرجاني، التعريفات، (ص٣٠٣)

(٤) الإسنوي، نهاية السول، ١/ ٣٨٦.

(٥) ابن منظور، لسان العرب، ١١/ ٧١٠، مادة (همل).

الكلام، فمنهم مَن جعله في الكلام وقسّمه إلى مستعمل ومهمل، فقال: «**الكلام ضربان: مهمل ومستعمل، فالمهمل لم يوضع في اللغة لشيء، والمستعمل هو ما وضع ليستعمل في المعاني**»[1]، لأنّ «الكلام اللساني قد يُطلق تارة على ما أُلّف من الحروف والأصوات من غير دلالة على شيء، ويُسمّى مهملا، وإلى ما يدل، ولهذا يقال في اللغة: هذا كلام مهمل وهذا كلام غير مهمل»[2]«ولأن المهمل يوثّر بالسمع، فيكون معنى التأثير والكلام حاصلا فيه»[3]، ومن الأصوليين مَن نأى عن وصف شيء من الكلام بالمهمل، تنزيها له عن العبثيّة، ونسبَه إلى مطلق اللفظ، لأنّ «المقصود من الكلام الإفهام، فلو لم يكن مفهوما لكانت المخاطبة به عبثا وسفها، وأنه لا يليق بالحكيم»[4]«فالكلمة والكلام مُختصان بالمفيد، إذ لو لم يُعتبر هذا القيد لزِم تجويز تسمية أصوات الطيور بالكلمة والكلام»[5]، والرأي الأخير يتّفق مع تعريف النّحاة للكلام بأنّه: (**اللفظ المفيد فائدة يحسن السكوت عليه**)[6].

وبكلّ حال فإنّ الأصوليين لا ينكرون مصطلح (المهمل) في ألفاظ اللغة، سواء حصروه بمطلق اللفظ أو بمصطلح الكلام، إنّما يتحاشى بعضهم وصف الكلام به أو حتى مطلق اللفظ لعبثيّته بسبب إهماله عن معناه، كما يقول الرازي: «اللفظ لا بدّ وأن يكون بحال متى أطلق أفاد شيئا، وإلا كان عبثا»[7]، ولأن «**الأصل أن اللفظ يُحقّق مقتضاه، وأن يفيد معناه**»[8].

---

(١) البصري، المعتمد في أصول الفقه، ١/ ١٢ وينظر: الكلوذاني، التمهيد، ١/ ٧٧.

(٢) الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ١/ ٧١.

(٣) تفسير الرازي،١/ ٣٣.

(٤) المرجع السابق، ٢/ ٢٥١.

(٥) المرجع السابق،١/ ٣٣.

(٦) ينظر: شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك، ١/ ١٤، وينظر (ص١١٤) من هذا البحث.

(٧) المحصول، ١/ ٢٦٧.

(٨) القرافي، شرح التنقيح، (ص١٣٢).

نفي وقوع المهمل في القرآن الكريم:

ذهب السلف وعامّة الأصوليين إلى أنّ الله تعالى لا يُخاطبنا بالمهمل، كما قال المرداوي: «وليس فيه – أي القرآن – ما لا معنى له، **وهذا ممّا يَقطع به كلّ عاقل، مِمّن** شمّ رائحة العلم، **ولا يخالف في ذلك إلا جاهل أو معاند**»[1]، وذلك لوجهين:

أحدهما: أن التكلّم بما لا يفيد شيئا هذيان، وهو نقص، والنقص على الله تعالى محال.

والآخر: أن الله تعالى وصف القرآن بأنّه هدى وبيان وشفاء، كما قال: ﴿**هَٰذَا بَيَانٌ لِّلنَّاسِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ**﴾[2]،وقال: ﴿**يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ قَدْ جَآءَتْكُم مَّوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَشِفَآءٌ لِّمَا فِى ٱلصُّدُورِ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ**﴾[3]،وذلك لا يحصل بما لا يُفهم معناه[4].

القول المنسوب للحشويّة[5] في المهمل:

وعند تأكيد الأصوليين على خلوّ كلام الله من المهمل في كتب الأصول، ينسب بعضهم قولا للحشويّة يخالف الإجماع، كما قال الرازي: «لا يجوز أن يتكلم الله تعالى

---

(١) التحبير، ٣/ ١٤٠٠.

(٢) الآية ١٣٨، من سورة آل عمران.

(٣) الآية ٥٧، من سورة يونس.

(٤) ينظر: الرازي، المحصول، ١/ ٣٨٥، والآمدي، الإحكام في أصول الأحكام،١/ ١٧٦ والسبكي، الإبهاج، ١/ ٣٦١،والزركشي، البحر المحيط، ١/ ٣٦٩، وابن مفلح، أصول الفقه ١/ ٣١٦.

(٥) (الحشوية) طائفة لم ينضبط لها تعريف، فقال الحميري في (الحور العين) (ص٢٠٤): (سمّيت الحشوية حشوية، لأنهم يحشون الأحاديث التي لا أصل لها في الأحاديث المروية عن رسول الله ﷺ، أي يدخلونها فيها وليست منها، وجميع الحشوية يقولون بالجبر والتشبيه)، ويعرّفها الأصوليون في هذا المقام بأنّها نسبة للحشو، ومنهم المجسّمة، والجسم حشو،فيكون الاسم بإسكان الشين، وقيل بفتحها نسبة إلي (الحشا) حين كانوا يجلسون في حلقة الحسن البصري فوجد منهم كلاما رديئا، فقال: ردّوا هؤلاء إلى حشا الحلقة، أي جانبها، ينظر: السبكي، الإبهاج، ١/ ٣٦١، والإسنوي، نهاية السول، ١/ ٣٥٦.

والمتتبّع لسياق استعمال لفظ (الحشويّة) عند علماء الطوائف يجده وصفا تسِمُه كلُّ طائفة بمخالفيها، وأصل ذلك أن كل طائفة قالت قولا يخالف الجمهور وعامّة النّاس فإنّها تنسب قول العامّة للحشويّة، ينظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى ١٢/ ١٧٦، و٣/ ١٨٦-١٨٧: ، و٤/ ١٤٧، ونقض التأسيس، ١/ ٢٤٤.

بشيء ولا يعني به شيئا، والخلاف فيه مع الحشوية»[1]، ونسبه الآمدي إلى قول مَن لا يؤبه له في قوله[2]، وتُذكر لهم استدلالات يصفونها بالواهية، وهي:

١ - ورود ما لا يفيد في القرآن الكريم، كما في الحروف المقطّعة من أوائل السور، وكقوله تعالى: ﴿ طَلْعُهَا كَأَنَّهُۥ رُءُوسُ ٱلشَّيَٰطِينِ ﴾[3]،حيث لا تفهم العرب دلالتها.

وأجيب: أنّ لأهل التّفسير أقولا مشهورة في معاني الحروف المقطّعة، وذلك دالٌّ على وضعها إزاء دلالتها وإمكان إدراكها، وأمّا (رؤوس الشياطين) فقيل: إنه مثل للاستقباح تعرفه العرب.

٢ - وجوب الوقف على قوله تعالى: ﴿ وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ﴾، ووجهه: أننا إذا لم نقف هنا، بل على قوله: ﴿ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ ﴾، ثم ابتدأنا بقوله: ﴿ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ ﴾[4]،كان المراد أن جميع المذكور يقولون: آمنّا به، وذلك لا يجوز على الله تعالى.

وأجيب: يصح أن يكون القول حالا عامّة خُصّ منها البعض بدليل العقل، لامتناع ذلك الوصف على الله تعالى.

٣ - أنّ الله تعالى خاطب الجميع ومنهم الفرس بلغة العرب، ومن الفرس مَن لا يفهم شيئا منها، وإذا جاز ذلك فليجز مطلقا حتى العرب أنفسهم.

وأجيب: أن للفرس طريقا لمعرفة دلالة القرآن، وهو الرجوع إلى العرب، فإذا صحّ ذلك سقط القياس عليهم[5].

---

(١) المحصول: ١/ ٣٨٥.

(٢) الإحكام في أصول الأحكام، ١/ ٢١٩.

(٣) الآية ٦٥، من سورة الصافات.

(٤) من الآية ٧، من سورة آل عمران.

(٥) ينظر الاستدلال للمسألة ومناقشته في: الرازي، المحصول، ١/ ٣٨٦-٣٨٨، والزركشي، البحر المحيط، ١/ ٣٦٩-٣٧٠، والسبكي، الإبهاج ١/ ٣٦١-٣٦٣، ، والمرداوي، التحبير، ٣/ ١٤٠٠-١٤٠٢.

مناقشة نسبة القول للحشويّة:

كان الأولى من ذكر أدلّة قول الحشوية ومناقشتها هو: مناقشة حقيقة القول ونسبته، إذ في القول وأدلّته عَوار منهجي، يتبيّن في أمرين، هما:

الأمر الأول: المجافاة بين مقتضى القول والاستدلال له: فالقول يقضي بأنّ في القرآن ما لا معنى له، بل لا يفيد شيئا بتعبير الرازي، على حين أنّ الاستدلال له يقود إلى أن في القرآن ما لا يُفهم معناه، أي له معنى ولا يعلم معناه إلا الله، وبين ما لا معنى له وما لا يُفهم معناه فرق كبير، قال ابن تيمية: «ومن المتأخّرين مَن وضع المسألة بلقب شنيع فقال: (لا يجوز أن يتكلم الله بكلام ولا يعني به شيئا خلافا للحشوية)، وهذا لم يقله مسلم: إنّ الله يتكلم بما لا معنى له. وإنما النزاع هل يتكلم بما لا يُفهم معناه؟ **وبين نفي المعنى عند المتكلم ونفي الفهم عند المخاطب بون عظيم**...»[1] وقد يختار بعض الفقهاء جواز ورود مالا يُفهم معناه في القرآن، كما جاء في (مسوّدة) آل تيمية قولهم: «يجوز أن يشتمل القرآن على مالا يفهم معناه عندنا... وقال قوم لا يجوز ذلك، **ثم بحْثُ أصحابنا يقتضى أنه يفهم على سبيل الجملة لا على سبيل التفصيل**»[2].

والتفصيل الذي اختاره كثير من محقّقي الأصول في ما يجب أن يكون مفهوما وما لا يجب من القرآن هو: «**كلّ خطابٍ تعلّق به تكليف لا يجوز أن لا يكون مفهوما، ومالا يتعلّق به تكليف يجوز أن لا يكون مفهوما**»[3]، فتبيّن بذلك أنّ بين قول الحشوية السابق وأدلته (**قلق**)، كما علّق السّبكي على عبارة الرازي السابقة[4].

الأمر الثاني: غياب القائل الصريح لهذا القول: فلا يكاد يُذكر إلا مقرونا

---

(١) الإكليل في المتشابه والتأويل، (ص ٢٥)، وينظر: مجموع الفتاوى، ١٣/ ١٢٩، ٢٨٦.

(٢) ١/ ٣٧٦

(٣) ابن بَرهان، الوصول إلى علم الأصول، ١/ ١١٥، وينظر: إمام الحرمين، البرهان، ١/ ٢٨٥، وآل تيمية، المسودة، ١/ ٢٧٦.

(٤) ينظر: الإبهاج، ١/ ٣٦٠.

بالحشوية، وليس للحشويّة أشياخ وأتباع معروفون بأعيانهم، بل هي صفة يُراد بها النّبْز والتشهير، ولعلّ النّبز بها هنا موجّهٌ لاعتقاد السلف في دلالة نصوص صفات الله تعالى، فكأنّ الإيمان بها واعتقادها بلا تكييف أو إدراك لحقائقها يقتضي أنّ في القرآن ما لا معنى له، « فأيّ ذمٍّ لقوم لا يتحاشون ممّا عليه سلف الأمة وأئمتها »[1]، على حين أنّ إدراك المعنى ومعرفة كيفيّته هو المعيار المعتبر عند الرازي في تفسير نفي المهمل من كتاب الله، حتى يجب تأويل الصفات ليتم إدراكها، كما في صريح قول الزركشي: « لا يجوز أن يرد في القرآن ما ليس له معنى أصلا، ... ولهذا أوّلوا آيات الصفات »[2].

وفي ذات السّياق يعلّق المرداوي بقوله: « وقد حدث اصطلاح كثير من الناس، على أنهم يَسِمون كلَّ مَن أثبت صفات الرب سبحانه وتعالى - ممّا جاء به القرآن والسنة - كما قال السلف الصالح، ولم يتأوّلها كما تأوَّلوها: حشوية، اصطلاحا اخترعوه تشنيعا عليهم، فالله يحكم بينهم فيما كانوا فيه يختلفون »[3]، فالمسألة برمّتها آيلة إلى الاختلاف في تأويل آيات الصفات بطريق التجوّز، فحين منعه السلف نبَزَهم المخالف بلقب (الحشوية)، وكان أبو حامد الغزالي أكثر صراحة وانسجاما عندما صاغ المسألة بقوله: **(القرآن يشتمل على الحقيقة والمجاز خلافا للحشوية)**[4].

وعند تمحيص هذه الدعوى نجد أنّ مذهب السّلف في الصفات يقتضي خلوّ نصوص الشريعة من المهمل أكثر من اقتضاء مذهب المؤوّلة له، بل لا غضاضة أن يُقال: إن اعتقاد السلف في الصفات الإلهية نابع من تنزيه كلام الله تعالى ورسوله ﷺ من المهمل الذي لا يُعلم، فالسلف أثبتوا معاني نصوص الصفات وفوضوا كيفيتها إلى الله تعالى، على اعتبار « **أنّ ما وصف الله به نفسه فهو حقّ ليس فيه لغز ولا أحاجى، بل**

---

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٤/ ١٤٨.

(٢) البحر المحيط، ١/ ٣٦٩.

(٣) التحبير، ٣/ ١٤٠٢-١٤٠٣، وينظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٤/ ١٤٧.

(٤) المنخول، (ص١٣٧).

معناه يُعرف من حيث يُعرف مقصود المتكلم بكلامه...»[1]، وأنّ «المراد بظواهر النصوص - من الصفات - معانٍ هي حقائق فيها، ثابتةٌ لله تعالى، مخالفة للمعاني المفهومة من المخلوقين»[2].

على حين أن استدعاء منهج التأويل للتخلّص من اللفظ المهمل في الشريعة يستلزم تعطيل كلّ معنى لا تدرك العقول حقيقته ولا تبلغ كنهه، كحقائق البعث والحشر وصفات الجنة والنشور والميعاد، فمعانيها معروفة، وحقائقها لا تدركها العقول، «**فكيف يجوز مع هذا أن يكون ما أخبر به من الصفات ليس كما أخبر به، وما أخبر به من المعاد هو على ما أخبر به؟!**»[3].

بذلك ينسجم مذهب الحشويّة المزعوم مع الإجماع على تنزيه ألفاظ القرآن ممّا لا معنى فيه، بل كل ما في القرآن كلام موضوع معلوم، كما المغيّبات فيه معلومة المعنى مجهولة الكيفيّة، ففي القرآن ما لا تُدرِك حقائقه العقول، ولا يعلم كنهه إلا علاّم الغيوب، «**فإنّ الرسل - صلوات الله عليهم وسلامه- قد يُخبرون بمحارات العقول، وهو ما تعجز العقول عن معرفته، ولا يخبرون بمحالات العقول، وهو ما يعلم العقل استحالته**»[4]، كما جاء عن ابن عبّاس - رضي الله عنهما- أنه قال: (**تفسير القرآن على أربعة وجوه: تفسير تعرفه العرب، وتفسير لا يُعذر أحدٌ بجهالته، يقول: من الحلال والحرام، وتفسير يعلمه العلماء، وتفسير لا يعلمه إلا الله تعالى ذكره، من ادّعى علمه فهو كاذب**)[5].

---

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٥/ ٢٦.

(٢) الطوفي، شرح المختصر، ١/ ٥٦٠.

(٣) ابن تيميّة، مجموع الفتاوى، ٥/ ٣٣، وينظر: الإكليل في المتشابه والتأويل (ص ٢٤).

(٤) ابن تيمية، بيان تلبيس الجهمية، ٢/ ٣٦١.

(٥) أخرجه عبد الرزاق في تفسيره ١/ ٢٣٥، والطبراني في مسند الشاميين، ٢/ ٣٠٢، وابن جرير في جامع البيان، ١/ ٧٥، ورواه مرفوعا وقال عنه: في إسناده نظر.

٥- الوضع اللغوي أصل الحقائق الدلالية:

يطلق عامّة الأصوليين مصطلح (الوضع) ويريد به وضع الحقائق الثلاث، وهي: **الحقيقة اللغوية** كوضع الأسد للحيوان المفترس، **والحقيقة العرفية** كتخصيص لفظ (الغائط) بموضع قضاء الحاجة، **والحقيقة الشرعية** كتخصيص لفظ (الزكاة) بالمال الواجب إخراجه من الغني لُمستحقّه، ثم جرى الاصطلاح على هذه الأقسام الثلاثة بمصطلح (الحقائق)، لكون كلٍّ منها تحمل حقيقة دلالية خاصة بواضعه اللغوي أو العرفي أو الشرعي[(١)].

والوضع اللغوي هو الحقيقة الأمّ الحاوية للحقائق الأخرى، والتي تتفرّع عنها الحقيقتان العرفيّة والشرعيّة[(٢)].

وتتبيّن هذه الأصالة للحقيقة اللغوية في وجوه خمسة، هي:

الوجه الأول: أنّ الحقيقة اللغوية هي الأسبق لفظا ومعنى:

أما أسبقيّة اللفظ: فلأنّ الوضع اللغوي هو جعل اللفظ بإزاء معنى لم يُعرف به من قبل ذلك الوضع، وفائدة الوضع هو معرفة المعنى، لِهذا فإنّ الطريق لفهم معاني الألفاظ «**ينبغي أنْ يُفهم أوّلاً الوضع، ثم ترتُّب الفائدة عليه، والعلم بالفائدة ثمرة معرفة الوضع، أمّا أن يكون الوضع تَبَع معرفة الفائدة فلا**»[(٣)]، وبذلك فإنّ الحقيقتين العرفية والشرعية مسبوقتان بوضع اللغة جزما، ثم غلب الاستعمال في المعنى العرفي أو الشرعي حتّى صارت الحقيقة اللغوية مهجورة بجانب الحقيقة العرفية، ومسبوقةً بالشرعيّة، وقد تكون اللغويّة هي الأسبق للذّهن، والشرعيّة هي الأرجح في السياق الدّلالي الشرعي[(٤)].

---

(١) ينظر: القرافي، شرح تنقيح الفصول (ص٢٠)، والزركشي، البحر المحيط، ١/ ٥١٤.

(٢)ينظر: الزركشي، البحر المحيط، ١/ ٥١٤-٥١٥.

(٣) الغزالي، المستصفى، ٣/ ٤٢٩.

(٤) ينظر: الزركشي، البحر المحيط، ١/ ٥١٤-٥١٥.

وأمّا أسبقيّة المعنى: فلأنّ اللفظ لحقيقته اللغوية حتى يقوم دليل على نقله، وقد قعّدها الأصوليون بقولهم: **(الأصل في الكلام حقيقته اللغوية)**[1]، وقالوا: «... فأمّا عرف اللغة فمنه يؤخذ أكثر الكلام، وبدأنا بذكره لأنّ عَقْد الأسامي والألفاظ معلومة من جهة عرف اللسان»[2]، ومقتضى ذلك أن اللفظ متى ورد وجب حمله على حقيقته في بابه، وأنّ الأصل في الألفاظ الحقيقة اللغوية حتى يثبت نقلها إلى غيرها من عرف أو شرع أو مجاز[3].

الوجه الثاني: أنّ طريق معرفة الوضع اللغوي (الحقيقة) هو السّماع، وطريق قسيمه المجاز هو القياس:

فالحقيقة اللغويّة لا تثبت إلا بالسماع، لأنّها حقيقة على وضعها، والوضع لا يُعلَم إلا بالسّماع من مورده، بمنزلة نصوص الشريعة التي لا تثبت إلا سَماعا. **فكما أنّ النص الشرعي أصل بنفسه في الشرع، فكذلك الوضع اللغوي أصل بنفسه في اللغة.**

بخلاف طريق معرفة المجاز، فهو موقوف على معرفة مذهب العرب في الاستعارة دون السماع، بمنزلة القياس في الشرع الموقوف على معرفة حكم النص، فإذا وقف مجتهد على حكم الأصل وعدّاه إلى الفرع ، وقد أصاب طريقه بعد التأمّل كان ذلك مسموعا منه، فكذلك المجاز، فإذا وقف المتكلّم على معنى لفظ عند العرب وتجوّز به باستعارته لمعنى آخر مشابه كان ذلك مسموعا منه، وإن لم يسبق به، وعلى هذا يجري توليد المعاني في كلام البلغاء من الخطباء والشعراء في كلّ وقت[4].

وهذه المَيْزةُ في الوضع ترجّح انسداد الوضع ورفعه، وإنّما يسوغ توليد المعاني والألفاظ فيما دون الوضع، كالارتجال في استعمال اللفظ في غير ما وضع له لا

---

(١) ينظر: الرازي، المحصول، ١/ ١٤١.

(٢) الشيرازي، شرح اللمع، ١/ ١٧٦.

(٣)ينظر: الرازي، المحصول، ١/ ٣٤١، والطوفي، شرح المختصر، ١/ ٥٠٣.

(٤) ينظر: أصول السرخسي،١/ ١٧٧-١٨٨، والسيوطي، الاقتراح في أصول النحو، (ص٢٦).

لمناسبة[1]، أو كالتجوّز في استعمال اللفظ في غير ما وضع له لمناسبة.

الوجه الثالث: أنّ الوضع اللغوي الأوّل لا يُوصف بالحقيقة أو المجاز:

فالوضع اللغوي الأوّل قبل استعماله ينبغي ألا يوصَف بحقيقة ولا مجاز، «لأنّ الحقيقة استعمال اللفظ في موضوعه، فالحقيقة لا تكون حقيقة إلا إذا كانت مسبوقة بالوضع الأول، والمجاز هو المستعمل في غير موضوعه الأصلي، فيكون هو أيضا مسبوقا بالوضع الأوّل ... فالوضع الأول وجب ألا يكون حقيقة أو مجازا»[2]، وإذا تمّ استعمال الوضع فالاستعمال يُجريه على حقيقته أو يصرفه عنها إلى مجازه، فينبغي أن تكون الحقيقة والمجاز من صفات الاستعمال لا الوضع، فالاستعمال هو التّالي للوضع، والتّالي هو مناط تحقيق المعنى الحقيقي أو صرفه إلى مجازه، كالاستعمال العرفي والشرعي، فهما مجازان بالنسبة للوضع اللغوي، وحقيقتان فيما اشتهرا فيه[3].

الوجه الرابع: أن تفسير جلّ ألفاظ الشريعة يتمّ بالحقيقة اللغوية:

بدليل: أن جميع «خطاب الله جلّ ذكره، وخطاب رسوله ﷺ ورد بلسان العرب وعلى عادتهم، وأن ألفاظ الشريعة جاءت بحروف اللغة ونظْمها»[4]، كما القرآن نزل بلغة العرب، و﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ﴾[5]، فالقصد الدّلالي من كلام الشّارع هو ذات القصد اللغوي عند أهل اللغة، لأن طريق فهم مُراد الشارع هو «**تقدّم المعرفة بوضع اللغة التي بها المُخاطبة**»[6].

فالحقيقة اللغوية عليها التعويل الأكثر ولها النصيب الأوفر في المنهج الدّلالي

---

(١) مثل: نقل لفظ (جعفر) وإطلاقه عل النهر الصغير، وينظر: (ص١٢٢) من هذه الدراسة.

(٢) الرازي، المحصول، ١/ ٣٤٣، وينظر: شرح الأيجي، (ص٤٤).

(٣) ينظر: الطوفي، شرح المختصر، ١/ ٤٧٨.

(٤) الشيرازي، شرح اللمع، ١/ ١٧٦.

(٥) من الآية ١٩٥، من سورة الشعراء.

(٦) الغزالي، المستصفى، ٣/ ٣٠، وينظر: الزركشي، البحر المحيط، ١/ ٥١٥.

الأصولي، **سواء في المعاني اللفظيّة أو في تقرير القواعد الدّلاليّة**، كما قال القرافي: «بحثُ العلماء في أصول الفقه: **المهمُّ منه الحقيقة اللغوية دون غيرها**، وهي المراد بقولنا الأمر للوجوب، والأمر للتكرار، والصيغة العموم، والأمر للفور، والنهي للتحريم، وغير ذلك من المباحث، **إنّما يريدون الحقيقة اللغوية، وهي المهمّة في أصول الفقه، حتى إذا تقرّرت حُمِل عليها الكتاب والسنة**»[1].

لِهذا يعمد الأصوليون إلى بناء القواعد الدلاليّة على أساس الوضع اللغوي ومقتضاه، ومن ذلك:

- **حمل دلالة العموم من حيث الظن أو القطع على أساس الوضع اللغوي ومقتضى اللسان العربي**: فمَن قال بظنيّة دلالة العموم – من جمهور العلماء- فقد تمسّك بأصل لغوي، وهو أنّ ما أورث شبهة الاحتمال دخله الظن في لغة العرب، وقد احتمل العام شبهة التخصيص[2]، ومن قال بقطعيّة العموم- من الحنفية- ففد تمسّك أيضا بوضع اللغة من وجهٍ آخر، وهو أن اللفظ إذا وُضع لمعنى كان ذلك المعنى لازما له في مقتضى الوضع، حتى يقوم الدليل على خلافه، وما دام اللفظ موضوعا للعموم فإنّ العموم لازم له قطعا حتى يثبت دليل الخصوص[3].
- **حمل دلالة اللفظ الخاص على مدلوله المختص به قطعا**: وذلك بدلالة الوضع اللغوي، فالخاص في مقتضى اللسان يلزم مدلوله المختص به والذي لا يخلو منه خاص، ويتناوله تناولاً بيّنا من غير شبهة[4].
- **وجوب اتصال الاستثناء بالمستثنى منه**: وذلك بدليل «أن الاستثناء لغة العرب،

---

(١) شرح تنقيح الفصول، (ص٢٣٤).

(٢) ينظر: الرازي، المحصول، ١/ ٣٥٢، والقرافي، شرح تنقيح الفصول، (ص٢٠٩)، والشيرازي، شرح اللمع، ١/ ٣٥٤ .،وبادشاه، تيسير التحرير، ١/ ٢٦٨، وابن بدران، نزهة الخاطر، ٢/ ١٦١.

(٣) ينظر: أصول السرخسي، ١/ ١٣٢،و البخاري، كشف الأسرار،١/ ٢٩١، واللكنوي، فواتح الرحموت، ١/ ٢٥٢.

(٤) ينظر: المرجع السابق، وأصول السرخسي، ١/ ١٢٨.

والعرب لا تعدّ الاستثناء استثناءً إلا إذا كان متّصلا باللفظ، فإذا كان منفصلا عن المستثنى منه فإنّها لا تعدّه من كلامها»[1].

- **جواز تقدّم الاستثناء وتأخره عن المستثنى منه**: فيصح ذلك في الأيمان والإقرارات الشرعية، مادام أن الاستثناء متصل بالمستثنى منه، لأن لغة العرب أجازت مثل ذلك كما في قول الشاعر:

فما لي إلا آل أحمد شيعة   وما لي إلا مشعب الحق مشعب[2]

وهكذا نجد الأصوليين يبنون القواعد الدلالية على أساس الوضع اللغوي ومقتضياته في أكثر من موضع من مباحث علم الدلالة.

الوجه الخامس: أن الحقيقتين العرفية والشرعية فرع عن الحقيقة اللغوية:

فالحقيقة العرفية ناتجة من تخصيص الوضع بإحدى دلالاته، كمثل تخصيص (الدابّة) بذوات الأربع، وكانت دلالته الوضعية اللغوية لكلّ ما يدبّ على الأرض.

وكذلك الحقيقة الشرعية مُشتقّة من أصل الدلالة اللغوية، وذلك في نقل اللفظ من اللغة إلى الشرع لمناسبة، فالصلاة تشتمل على الدعاء، والصوم على الإمساك، والحج على القصد، لكنّ الشرع شرط في إجزاء هذه الأمور أمورا أُخر تنضمّ إليها، وقد ترجّح عند كثير من الفقهاء: **أنّ الشرع لاحَظَ في كلّ لفظ موضوعه اللغوي**[3]، وتقرّر عند جملة من الأصوليين: أنّ «**الشرع لا يغيّر مقتضى اللغة، وإنّما يقرّرها ويضيف إليها حكما زائدا**»[4]، لهذا فإنّ من مُتمّمات الفقه أن يربط الفقيه بين المعنى اللغوي والمعنى الشرعي الفقهي، «فيستدلّ بأصولها في اللّغة على معانيها، كالوضوء،

---

(١) الشيرازي، شرح اللمع، ١/ ٣٩٩.

(٢) البيت للكُميت بن زيد الأسدي، كما نسبه المبرّد له في المقتضب، ٤/ ٣٩٨، وينظر: أبو يعلى العدة، ٢/ ٦٦٥، والشيرازي، شرح اللمع، ١/ ٤٠١.

(٣) ينظر: الغزالي، المستصفى، ٣/ ١٦-٢٠، والطوفي، شرح المختصر، ١/ ٤٩٧.

(٤) الكلوذاني، التمهيد، ١/ ١٩١.

والصلاة والزكاة والصّيام والآذان والصيام، والعتاق والطلاق والظّهار، وأشباهها، ممّا لا يَكْمل علم المُتفقّه والمفتي إلاّ بمعرفة أصوله»[1].

وكذلك فعل ابن تيمية لّما بيّن وجوب طمأنينة المصلّي في ركوعه وسجوده ببيان الشرع، فاستدلّ لذلك بأصل معنيَيْهما اللغوي، فـ «الركوع والسجود في لغة العرب لا يكون إلا إذا سكن حين انحنائه، وحين وضع وجهه على الأرض، فأما مجرد الخفض والرفع عنه فلا يسمى ذلك ركوعا ولا سجودا، ومن سمّاه ركوعا وسجودا فقد غلط على اللغة...»[2].



(١) ابن قتيبة، غريب الحديث، ١/ ١٥٢.

(٢) مجموع الفتاوى، ٢٢/ ٥٩٦، وقول ابن تيمية هذا هو رد على قول الحنفية بأنّ الركوع والسجود يتأتّى بأدنى الانحطاط، لأن اللفظ موضوع في اللغة للميل على الاستواء، ينظر: أصول السرخسي، ١/ ١٢٨.

المطلب الثاني: الاستعمال العرفي

١ - المراد بالاستعمال العرفي، وأنواعه:

تعريف (الاستعمال) وأهمّيته:

قبل تعريف الاستعمال العرفي يحسن تعريف مصطلح (الاستعمال) في باب الدّلالة وبيان مكانته.

فالاستعمال هو: (**إطلاق اللّفظ وإرادة مسمّاه بالحكم وهو الحقيقة، أو غير مسمّاه لعلاقة بينهما وهو المجاز**)[1]، بذلك يكون الاستعمال لاحقا للوضع اللغوي الأول، إذ هو استعماله، واستعماله لا يحصل إلا بعد وضعه، وذلك إما بإجراء اللفظ على حقيقته، وإما بتجاوز حقيقته إلى مجازه، وعملية الاستعمال تختص بالمتكلّم مع تنحية المخاطَب المستمع، إذ للمستمع عند الأصوليين اختصاص (الحمل)، أي الفهم، لإتمام بناء الدّلالة بمحاورها الثلاثة: **الدّال (الوضع)، والمستدِل (المستعمل)، والمستدَل له (المستمع الحامل)**.

والاستعمال هو من باب الدّلالة باللفظ، لأنه ناتج من استعمال اللفظ للاستدلال به بعد وضعه[2]، فالحقيقة اللغوية الوضعية هي الأصل في الدّلالة، لأن «الأصل في الكلام الحقيقة»[3]، وواضع اللفظ إنما يضعه لِيُكتفى به في الدّلالة عليه عند استعماله، والاستعمال هو عمدة كشف حقائق الألفاظ اللغوية، فلم يكن بدّ من سماع استعمال أهل اللغة الأقحاح للغتهم عند الكشف عن معنى كلّ لفظ مشكل، فما كان بحوزة الباحث عن دلالة لفظ (فاطر) في وضعها اللغوي إلّا عندما يستمع عربيّا يستعملها في معنى مبدع، كما لا يمكننا معرفة معنى (الدّهاق) إلا عندما نسمع العرب يستعملونه

---

(١) ينظر: القرافي، شرح التنقيح، (ص٢٢).

(٢) ينظر: المرجع السابق، (ص٢٥).

(٣) الرازي، المحصول، ١/ ٣٤١.

في معنى (الملآن)، «**فها هنا استدلّوا بالاستعمال على الحقيقة**»[1]، وبـذلك تتّضح أهميّـة الاستعمال في باب الدّلالة.

تعريف الاستعمال العرفي:

أمّا المُراد بالاستعمال العرفي فهو: (تخصيص اللفظ ببعض مسمّياته عُرفا، أو شيوع استعمالِه في غير ما وُضِع له)[2]، ويتّضح من التعريف أنّ الاستعمال العرفيّ يعني نقل اللفظ إلى غير ما وضع له أوّلا، بمعنى أنّ العرف تصرّف في دلالة اللفظ الوضعية ونقلها إلى دلالة أخرى، ومن هنا جاءت تسميته بالاستعمال العرفي أو الحقيقة العرفية، لأن النقل جاء بواسطة العرف[3].

٢ – أقسام الاستعمال العرفي:

ينقسم الاستعمال العرفي باعتبارات متعدّدة، بيناها في الآتي:

أوّلا: تقسيم الاستعمال العرفي باعتبار المعنى المنقول إليه:

وينقسم بهذا الاعتبار إلى قسمين:

- **الأوّل: تخصيص اللفظ ببعض معانيه التي يدلّ عليها في الوضع الأوّل**: ومثاله لفظ (الدّابة) ففي أصل الوضع لكلّ ما يدبّ على الأرض من المخلوقات، ثـمّ تخصّص استعمالُه في عرف النّاس بذوات الأربع[4].
- **الثاني: اشتهارُ استعمال اللّفظ في غير ما وُضِع له في الأصل، لعلاقة مناسبة تربط بين الموضوع (اللفظ) والمنقول إليه**: ومثاله: لفظ (الغائط) الذي هو في الأصل اسم

---

(١) المرجع السابق.

(٢) ينظر: الطوفي، شرح المختصر، ١/ ٤٨٦، والمرداوي، التحبير، ١/ ٣٨٩.

(٣) ينظر: الرازي، المحصول، ١/ ٢٢٩.

(٤) والتخصيص أحد أبرز وجوه تغير الدلالة في الاستعمال العرفي، ويكثر هذا اللون في خطابنا العرفي المعاصر، فلفظ (الطهارة) تخصص في الدلالة على الختان، ولفظ (الحريم) تخصص بالنساء بعد أن كان يطلق على كل محرم لا يمس، ولفظ (العيش) تخصص بالخبز من المعاش، ينظر: د/ إبراهيم أنيس، دلالة الألفاظ (ص١١٨-١١٩).

للمُطمئنّ من الأرض، ثم شاع استعماله عرفا في الخارج المستقذر من الإنسان، لمناسبة المحلّ أو المجاورة[1]، وكلفظ (الظعينة) هو اسم للدابة في أصل الوضع، ثم استعملت للمرأة التي تركبها، لمناسبة المحلّ[2].

ثانيا: تقسيم الاستعمال العرفي باعتبار النّاقل:

وينقسم بهذا الاعتبار إلى قسمين:

- **الأوّل: عام**: وهو ما لم يتعيّن ناقلُه، بل شاع بين النّاس، وهو شامل لِمَا سبق في التقسيم الأوّل.
- **الثاني: خاص**: وهو ما تعيّن قائله، ويعنون به اصطلاح الطوائف العلميّة أو المهنيّة، كمصطلح (الفاعل) عند النحويين. وذلك أن للاصطلاحات اللفظية عند أهل الاصطلاح اشتهارا وشيوعا تغلب على معانيها الوضعية الأولى بينهم[3].

ثالثا: تقسيم الاستعمال العرفي باعتبار الإفراد والتركيب: وينقسم بهذا الاعتبار إلى قسمين:

- **الأوّل: الاستعمال العرفي في الألفاظ المفردة**: وهو استعمال اللفظ المفرد في غير معناه الوضعي، ويُفهَم معناه الجديد بلا قرينة[4]، ونوّعه ابن تيمية إلى ثلاثة أنواع:
  - **إمّا بالتعميم**: كلفظ (الرأس) و (الرقبة)، ففي أصل الوضع يخص العضو المعروف، ويعمّ بالاستعمال سائر البدن[5].

---

(١) ينظر: الطوفي، شرح المختصر، ١/ ٤٨٦، والمرداوي، التحبير، ١/ ٣٨٩، وحاشية البناني على شرح المحلّي، ١/ ٤٧٦.

(٢) ينظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٧/ ٩٦، و ١٤/ ٤٣٠.

(٣) ينظر: الرازي، المحصول، ١/ ٢٢٩، وحاشية البناني على شرح المحلّي، ١/ ٤٧٦، والمرداوي، التحبير، ١/ ٣٧٩.

(٤) ينظر: القرافي، الفروق، ١/ ٣١٤.

(٥) يعد (التعميم) أقل شيوعا في عرف الاستعمال من التخصيص، لأن استعماله بكثرة يدل على خواء لغوي، لذا يكثر استعماله عند الطفل قليل التجربة بالألفاظ، فيطلق على كل طائر لفظ (حمامة) مثلا، ينظر: د/ إبراهيم أنيس، دلالة الألفاظ (ص١١٩).

- **وإمّا بالتخصيص**: كلفظ الدابة، حين خصّصها الاستعمال بذوات الأربع.
- **وإما بالتحويل**: عندما يحوّل الاستعمال اللفظ من معنى إلى معنى مُباين لمناسبة تربطهما، كلفظ (الظعينة) اسم للدابة في أصل الوضع، ثم استعملت للمرأة التي تركبها[1].
- **والثاني: الاستعمال العرفي في الألفاظ المركّبة**: وهو التّعارف على استعمال جملة بعينها في غير ما تقتضيه نظائرها في أصل الوضع[2]، وذلك مثل:
- **دلالة النّفي الدّاخل على صيغة (أفعل التفضيل)**: فجملة (زيد أفضل من عمرو) دلّت على المفاضلة، فزيد مُفضَّل وعمروٌ مُفضَّل عليه، مع احتفاظ اللفظ على دلالة وجود أصل الفضل عند كلٍّ منهما، فإذا دخل النفي على صيغة التفضيل تنتفي دلالة المفاضلة التي تقتضيها الصيغة في الوضع الأوّل، وتدلّ على إثبات الفضل للفاضل فحسب، وذلك بعرف الاستعمال غالبا، كقول: (ما في القوم أحسن من زيد) فيدلّ على فضل زيد المجرور بحرف الجرّ دون إثباته للقوم، ومنه قوله تعالى: ﴿ وَمَنْ أَحْسَنُ دِينًا مِّمَّنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُۥ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ ﴾[3]، فالحسن ثابت في الآية لدين الإسلام، دون إثباته لغيره من الأديان[4].
- **دلالة (كاد) مع النفي**: فجملة (كاد زيد يقوم) تدلّ في أصل الوضع على أنّه قارَب القيام ولم يقم، وإذا دَخَل النّفي عليها في جملة (ما كاد زيد يقوم) فالذي يقتضيه أصل الوضع أنّ القيام لم يكن من أصله وما قاربه، وتحوّل في عرف الاستعمال إلى حصوله لكنْ بعد جهد، كقوله تعالى: ﴿فَذَبَحُوهَا وَمَا كَادُوا۟

---

(١) ينظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٧/ ٩٦، و ١٤/ ٤٣٠.

(٢) ينظر: المرجع السابق، ١٤/ ٣٤٠، وقال القرافي عن المركبات العرفية في (الفروق) ١/ ٣١٣: (وهي أدقّها على الفهم، وأبعدها عن التفطّن)

(٣) الآية ١٢٥، من سورة النساء.

(٤) ينظر: ابن تيميّة، مجموع الفتاوى، ١٤/ ٤٢٩، والاستفهام الإنكاري في الآية يقوم مقام النفي.

﴿يَفْعَلُونَ﴾[1]،فالذبح حصل، لكن بعد أن بَعُد في الظنّ[2].

- **الجمل المتمثّل بها في العربية**: كقول (يداك أوكتا وفوك نفخ) فقد نقلت بالاستعمال من معناها الخاص إلى العام، لتكون موازية لقول: (أنت جنيت هذا بنفسك) فهي عامّة لكل جان على نفسه، بدل أن تكون خاصة لمن كانت جنايته بالإيكاء والنفخ[3].
- **الذّهول عن الحذف الواجب تقديره لسلامة الجملة في اللغة**: كقول: (فلان يعصر الخمر)، مع أن الخمر لا تعصر، بل العنب، فساغ هذا التركيب بلا تقدير في ذهن السامع للعنب عرفا، وكقول: (الميتة حرام) والمراد تحريم أكلها، لكن هذه النسبة بين الميتة والتحريم سائغة عرفا[4].

٣- تطوّر الدّلالة في سياق الاستعمال العرفي:

لم تُخلقْ اللغة لِتَجْمُد ألفاظها في قوالبها للأبد، أو لِتُودَع بطون الكتب فحسب، وإنّما للاستعمال، والاستعمال يجعلها تنتقل من جيل إلى آخر، وفي انتقالها تؤثِّر وتتأثَّر، وتنمو أو تذبل، وتتّسع أو تضيق، وكذلك صفات اللغات الحيّة، يجدّدها سياق الاستعمال ويطوّرها مجرى التداول.

وتطوّر الّلغة في سياقِها الاستعمالي لا يقتضي نسخَ ألفاظِها وتحريفَ صلب دلالتها، بل تتطوّر في ظلّ أصل دلالتِها الوضعيّة، وتطوّرها في كلّ زمنٍ بَحَسَب أذهانِ النّاس وطبائعهم المدنيّة، فتتكيّف الدّلالة تَبَعا لذلك غير خارجة عن دلالتها المركزيّة المُتواضَع عليها في اللغة[5].

---

(١) الآية ٧١، من سورة البقرة.

(٢) ينظر: الجرجاني، دلائل الإعجاز، (ص٢٨١).

(٣) ينظر: ابن تيميّة، مجموع الفتاوى، ١٤/ ٤٣٠.

(٤) ينظر: القرافي، الفروق، ١/ ٣١٥.

(٥) ينظر: د/ إبراهيم أنيس، دلالة الألفاظ، (ص١٠٣)، ود/ عبد القادر أبو شريفة، علم الدلالة والمعجم العربي، (ص ٦٥)

ويشبّه بعض الدلاليّين تطوّر المعنى عن طريق استعمال الكلمة باكتسابها معانيَ جديدة: بالشجرة تُنبِت فروعا جديدة، والفروع تُنبِت فروعا أصغر، والفروع الجديدة قد تُخفي القديمة، أو تقضي عليها، ولا يحدث ذلك دائما، بل هناك كثير من المعاني السّابقة ازدهرت وانتشرت لقرون رغم نموّ المعاني الجديدة اللاحقة[1].

ولم تبتعد نظرة الأصوليين عن نظرة الدلاليين تلك، بل أثبتوا أن سياق استعمال اللغة سبب في تغيير المعنى تطويرا أو تحويلا وحتى تحريفا، فأنواع الاستعمال المعتمدة عندهم شاهد على تلك النظرة، فهم جعلوا الاستعمال سببا لتغيّر المعنى الوضعي، تخصيصا له أو تعميما أو تحويلا، كما سبق بيانه، وبنوا على ذلك أحكاما، كما في استعمال لفظ الدّابة حين تخصصّت بذوات الأربع، فلو حلف لا أركب دابّة، فالمعتبر هو العرف الاستعمالي، حتى يُمكن أن يتخصص بالفرس أو البغل أو الحمار، كما إذا غلب استعمال أهل بلد على لفظ (الحريّة) بمعنى العفّة، وقال أحد منهم لمملوكه: (إنه حر) فلا يعتق وعادتهم استعمال ذلك في العفّة[2]، فهذا البناء الفقهي على مدلول اللفظ المتغيّر والمتطوّر يدلّ على ملاحظة الفقهاء لِتطوّر الدّلالة في حاضنة الاستعمال العرفي، ويؤكّد ابن تيمية تطوّر اللفظ ما بين الوضع والاستعمال بقوله: « **واللفظ يصير بالاستعمال له معنى غير ما كان يقتضيه أصل الوضع** »[3].

٤ – ظاهرة تحريف الدلالة في سياق الاستعمال العرفي:

يعدّ تحريف الدّلالة أحد مظاهر تغيير المعنى في السياق الاستعمالي عند اللغويين، وذلك حين يُحدث المرء معنى محرفا مصادفا للفظةٍ دون تبيّن مرادها الأصلي، إما بسوء

---

(١) ينظر: د/ أحمد مختار، علم الدّلالة، (ص٢٣٦)

(٢) ينظر: الشيرازي، شرح اللمع، ١/ ١٨٠، والقرافي، الفروق، ١/ ٣١٤، والزركشي، المنثور في القواعد (٢/ ١١٥) وابن القيّم، إعلام الموقعين، ٦/ ١٥٢.

(٣) مجموع الفتاوى، ١٤/ ٤٣٠.

الفهم والالتباس، أو بقصد التحريف والابتداع، وأقلّ ما يعبّر عنه اللغويون بأنه سوء فهم ناتج عن قياس خاطئ بين مفهوم جديد مبتدع وقديم متّبع، ويتكرر هذا الانحراف حتى يتطوّر ويسود، ويتصدّى لذلك اللغويون بالتقويم والتصويب[1].

وكذلك علماء الشريعة يتتبعون الانحرافات الاستعماليّة بعد زمن النبوّة وعصر التشريع، وخصوصا تلك التي يحصل بها تحريف في مراد الشارع، فعند تفسير ألفاظ الشريعة بالاستعمال العرفي لابدّ «أن يكون هذا العرف قائما في زمان رسول ﷺ، فأمّا عرفٌ حَدَث بعد رسول الله ﷺ واصطلح النّاس على استعمال اللفظ في ما بينهم فيه، فإنّه لا يجوز حمل خطاب الله -عزّ وجل- وخطاب رسوله ﷺ عليه، وإنّما قلنا ذلك لأنّا نريد معرفة مراد الله تعالى ومراد رسوله ﷺ في خطابهما، ولا يمكن معرفة مرادهما بالكلام إلا من عرفٍ كان قائما موجودا عند ورود الخطاب»[2]، لأنّه «لو أوجب تبديلُ الأسماء والصّور تبدّلَ الأحكام والحقائق لَفَسَدت الدّيانات، وبُدّلت الشرائع، واضمحلّ الإسلام»[3].

وقد عُني ابن تيميّة بذلك النّقد اللفظي كثيرا، خصوصا في نقد الابتداع الموروث من تحريف دلالة اللفظ عمّا كان عليه زمن التشريع والصحابة والتابعين، «فإن كثيرا من الناس ينشأ على اصطلاح قومه وعادتهم في الألفاظ، ثم يجد تلك الألفاظ في كلام الله أو رسوله ﷺ أو الصحابة، فيظنّ أن مراد الله أو رسوله ﷺ أو الصحابة بتلك الألفاظ ما يريده بذلك أهل عادته واصطلاحه، ويكون مراد الله ورسوله ﷺ والصحابة خلاف ذلك»[4]، «**بل الواجب أن تُعرف اللغة والعادة والعرف الذي نزل في القرآن والسنة، وما كان الصحابة يفهمون مِن الرسول ﷺ عند سماع تلك الألفاظ،**

(١) ينظر: د/ إبراهيم أنيس، دلالة الألفاظ، (١٠٤)، و د/ أحمد مختار، علم الدلالة (ص٢٤٠)

(٢) الشيرازي، شرح اللمع، ١/ ١٨٠.

(٣) ابن القيّم، إعلام الموقعين، ٤/ ٥٣٢.

(٤) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ١/ ٢٤٣.

فبتلك اللغة والعادة والعرف خاطبهم الله ورسوله ﷺ لا بما حدث بعد ذلك»[1]، «**لأن دلالة الخطاب إنما تكون بلغة المتكلم وعادته المعروفة في خطابه، لا بلغة وعادة واصطلاح أحدثه قوم آخرون بعد انقراض عصره وعصر الذين خاطبهم بلغته وعادته**»[2].

من ذلك استعمال لفظ: (التوسل) و (الاستشفاع) ونحوهما، «فقد دخل فيها من تغيير لغة الرسول وأصحابه ما أوجب **غلط** مَن **غلط** عليهم في دينهم ولغتهم»[3]، وقد كان استعمال لفظ (التوسل) زمن النبوة والصحابة بمعنى «التقرب إلى الله بطاعته، وهذا يدخل فيه كل ما أمرنا الله به ورسوله ﷺ، وهذه الوسيلة لا طريق لنا إليها إلا باتّباع النبي ﷺ بالإيمان به وطاعته، وهذا التوسل به فرض على كل أحد ... أما التوسل بدعائه ﷺ وشفاعته كما يسأله الناس يوم القيامة أن يشفع لهم، وكما كان الصحابة يتوسلون بشفاعته في الاستسقاء وغيره ... فهذا نوع ثالث هو من باب قبول الله دعاءه وشفاعته لكرامته عليه ...»[4].

وبعد زمن النبوّة والصحابة والتابعين جرى على لفظ (التوسل) تحريف وإفساد في عرف بعض الناس، فاعتقدوا: «أن توسل الصحابة به ﷺ كان بمعنى أنهم يقسمون به ﷺ ويسألون به، فظنّوا هذا مشروعا مطلقا لكلّ أحد في حياته ومماته، وظنّوا أن هذا مشروع في حق الأنبياء والملائكة، بل وفي الصالحين، وفيمن يُظنّ فيهم الصلاح وإن لم يكن صالحا في نفس الأمر»[5]، فأين فهم الصحابة من فهم بعض النّاس بعدهم، لِذا فإنّ «**العلم يحتاج إلى نقل مصدّق، ونظر محقّق**»[6].

---

(١) المرجع السابق، ٧/ ١٠٦.

(٢) ابن تيمية، درء تعارض النقل والعقل، ٧/ ١٢٣.

(٣) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ١/ ٢٤٦.

(٤) المرجع السابق، ١/ ٢٤٧.

(٥) المرجع السابق، ١/ ٢٤٧-٢٤٨.

(٦) المرجع السابق، ١/ ٢٤٦.

ولهذا فإن كثيرا المحققين الأصوليين يُعلّل - أحيانا- صحة قوله الأصولي بموافقته للمعنى الاستعمالي في عصر التشريع، كما علّل الإمام ابن عقيل[1] عدم صحة استثناء الأكثر من جملة ذات عدد محصور منطوق به بالاستعمال العربي الأصيل، إذ قال: « فأما استثناء الأكثر فإنه غيرُ مستعمل على ما بيّنا، وما دخل في كلام المُحْدثين من غير استعمال كَثُر من العرب، واستمرَّ، **فلا عبرة به** »[2].

وسدّا لذريعة تحريف الأحكام بتحريف الدلالات نقل الزركشي إجماع العلماء على أن ما تعلّق به حكمٌ من الألفاظ لا يجوز تغييره، إذ يؤدّي إلى تغيير الحكم[3]، ونقل - أيضا - قول أحد العلماء: « والذين أجازوا انتقال الاسم عن موضوعه في اللغة بالعرف إنّما أجازوا ذلك ما لم يكن الاسم اللغوي يتعلّق به حكم شرعي، فإن تعلّق لم يجز نقله عن موضوعه إلى معنى آخر قطعا، لأنه يرجع حينئذ إلى تكليف »[4]، وجاء في مسودة آل تيمية: « يجوز أن يسمّوا الأشياء بغير الأسماء التي وضعها الله عَلَما لها، إذا لم يحصل منه حظر لذلك، فإن حُظر ذلك لم يجز مخالفة الاسم »[5].

٥- خصائص الاستعمال العرفي:

تُعدّ ألفاظ الاستعمال العرفي نتاجا شرعيّا لِمُمارسة اللغة في التعبير عن حاجات النّاس المتجدّدة والرّغبات المتكرّرة، أو لصياغة الأفكار المختلفة، ففي سياق هذا

---

(١) هو أبو الوفاء علي بن عقيل بن محمد بن عقيل الظفري البغدادي، الفقيه المجتهد الحنبلي، المتكلم المتفنن، وصف أنه أحد أذكياء العالم، توفي سنة ٥١٣هـ، من مصنفاته: الفنون، والفصول في الفقه الحنبلي، والانتصار لأهل الحديث، والجدل على طريقة الفقهاء، والواضح في أصول الفقه.

[ينظر: الذيل على طبقات الحنابلة ٢/ ١١٨،والبداية والنهاية ١٢/ ١٨٤، والمقصد الأرشد ٢/ ٢٤٥].

(٢) الواضح في أصول الفقه، ٣/ ٤٧٦.

(٣) ينظر: البحر المحيط، ١/ ٤١٣.

(٤) المرجع السابق.

(٥) ٢/ ٩٨٩.

الاستعمال المتغيّر من جيل لآخر، والمتطوّر من زمن لزمن، يكتسِب الاستعمال العرفي خصائصَ يمتاز به دلالةً وحكما عن غيره من الدّلالات اللفظيّة، ذلك أن الاستعمال هو مخاض التّداول المستمرّ لألفاظ اللغة بين أهلها، وهو أيضا المرصد اللغوي لتمييز كلّ جيل عن غيره من حيث الطبيعة والمعاش، أو الفكر والحضارة، وقد اعتدّ علماء الدّلالة بتلك الخصائص في منهجهم الدّلالي، ومنهم الفقهاء الأصوليون في مباحث الدلالة اللغوية، وأبرز خصائص الاستعمال العرفي في منهج الأصوليين الخصائص الثلاث التاليّة:

أوّلا: خاصيّة التقديم:

جاء في قواعد الأصول قول بعض الفقهاء: «**الحقائق العرفية مقدّمة على الحقائق اللغوية**»[1]، و«**تُترك الحقيقة بدلالة الاستعمال عرفا**»[2]، و«**المسمّى العرفي يُقدّم على المسمّى اللغوي**»[3]، وهكذا تضافر حكم الأصوليين على أنّ «**دلالة العرف مقدمة على دلالة اللغة، لأنّ العرف ناسخ للغة، والنّاسخ يُقدَّم على المنسوخ**»[4]، ففي باب الدّلالة يُقدّم القصد الدّلالي من اللفظ على ما سواه، فلا عَجَب أن يُقدّم الاستعمال العرفي على الوضع اللغوي في قصد اللافظ من لفظه، لأنه مُدان بعرفه واستعماله.

والضّابط في تقديم الاستعمال العرفي على الوضع اللغوي هو : (البناء على العرف ما لم يضطرب، فإن اضطرب فالرجوع إلى اللغة)، وبكيفيّة فإن لدلالة اللفظ على المعنى قوّة وضعفا، فقد يقوى العرف ويرجح، فيقتضي هجران الوضع اللغوي، وقد يضطرب ويختلف،فيؤخذ بمقتضى الوضع، وعلى الناظر التأمّل والاجتهاد فيما يستعمله[5].

(١) ابن الشاط، إدرار الشروق على أنواء الفروق، ١/ ٣١٧.
(٢) أصول السرخسي، ١/ ١٩٠.
(٣) ابن القيّم، إعلام الموقعين، ١/ ٤٦٩.
(٤) القرافي، شرح تنقيح الفصول، (ص٢٢١).
(٥) ينظر: ابن الوكيل، الأشباه والنظائر، (ص٣١).

والتقدّيم هنا هو لدلالة اللفظ لا لبلاغته، وعند أهل البلاغة والبيان لا تلازم بين الاستعمال والفصاحة، لأنّه « قد يستخِفُّ النّاس ألفاظا ويستعملونها وغيرُها أحقُّ بها ... **والعامّة** ربّما استخفّت أقلَّ اللغتين وأضعفهما، وتستعمل ما هو أقلّ في أصل اللغة استعمالا، وتدع ما هو أظهر وأكثر، ولذلك صرنا نجد البيت من الشعر قد سار ولم يسر ما هو أجود منه، وكذلك المثل السائر »[1].

وفي باب الدّلالة تقدّم الاستعمالات العرفية في مثل لفظ: (رأيت راوية) و (ركبت دابة) و (هذا غائط) على حقائقها اللغوية، فيقدّم معنى المزادة الذي اقتضاه الاستعمال من لفظ (الراوية) على موضوعه اللغوي بمعنى الجمل الذي يُستقى عليه، وما خصّه الاستعمال العرفي من معنى لفظ (الدابة) مقدّم على عموم موضوعه اللغوي، وكذا استعمال لفظ (الغائط) بمعنى الخارج المستقذر من الإنسان مُقدّم على معناه اللغوي الموضوع بإزاء المكان المطمئن من الأرض[2].

والمسوّغ لهذا التقديم الراجح أمران هما:

- **الأوّل**: صفة الاشتهار في العرفيّة جعلها أسبق للذّهن وأسرع تبادرا إلى الفهم، والسّبقُ دليل الأولويّة والتقدّيم.
- **والثاني**: أنّها صدرت من أهل العرف، والظاهر من حال المتكلّم أن يتكلّم بمقتضى عرفه، فوجب حمل كلامه على عرفه، حتّى لا يختلّ نظام الفهم والإفهام الذي لأجله الكلام[3].

ثانيا: خاصيّة التفسير:

يرد في اللغة ألفاظ مطلقة الدّلالة، غير مضبوطة بمعيار محدّد أو قانون ثابت،

---

(١) الجاحظ، البيان والتبيين، ١/ ٢٠.

(٢) ينظر: الطوفي، شرح المختصر، ١/ ٥٠٣، ود/ عبد الكريم النملة، المهذّب، ٣/ ١١٧٩.

(٣) ينظر: الهندي، نهاية الوصول، ٢/ ٣٧٥، والقرافي، الفروق، ١/ ٣١٣،

فيسيل المعنى فيها بلا تحديد، ويتخصّص الاستعمال العرفي في وَزْن معانيها وضبط حدودها بحسب استعمالها عند كلّ قوم أو بلد أو أهل زمن، وقد لاحظ الفقهاء الأصوليون ورود الألفاظ المطلقة في ألفاظ الشريعة وأحكامها، فقعّدوا لها قاعدة تفسيرية تقول: « **كلُّ ما وردَ به الشرع مطلقاً، ولا ضابط فيه ولا في اللغة، يُرجع فيه إلى العرف** »[1]، وذلك مثل ألفاظ: (إحياء الموات، والحرز في السرقة، والأكل من بيت الصديق، وما يعد قبضا، وإيداعا، وإعطاءً، وهديّة، وغصبا، والمعروف في المعاشرة، وانتفاع المستأجر، ....)[2]، « ونحو ذلك من الأسماء التي لم يحدّها الشارع بحدّ، ولا لها حد واحد يشترك فيه جميع أهل اللغة، بل يختلف قدره وصفته باختلاف عادات الناس »[3]، فتلك الألفاظ دلت اللغة على معانيها المطلقة، ودلّ الاستعمال العرفي على حدودها القانونية ومعاييرها المعنويّة، بحسب استعمال كلّ أهل بلد أو زمان، فاللغة حفظت عموم الدلالة والعرف حدّد تلك الدّلالة، كما في لفظ (الحرز) في السرقة، فدلالته الوضعيّة « الموضع الحصين »[4]، و« لمّا ثبت اعتباره في الشرع من غير تنصيص على بيانه، عُلم أنه رَدّ ذلك إلى أهل العرف، لأنه لا طريق إلى معرفته إلا من جهته، فيُرجع إليه، كما رجعنا إليه في معرفة القبض والفُرقة في البيع، وأشباه ذلك »[5]، والحاصل أنّ الاستعمال العرفي هو المختصّ في تفسير الألفاظ المُطلقة، لأنّ تلك الألفاظ لو « أُريد بها ما يخالف العادة وجب بيانه وإيضاحه، لئلّا يكون تلبيسا في الشريعة ... »[6].

---

(١) الزركشي،المنثور في القواعد (٢/ ١١٨)، وينظر: ابن قدامة، المغني، ١٢/ ١٠، وابن تيمية، مجموع الفتاوى، ١٩/ ٢٣٥، والسيوطي، الأشباه والنظائر، (ص ١٩٦)، والمرداوي، التحبير، ٨/ ٣٨٥٧.

(٢) ينظر: المراجع السابقة، وابن بدران، المدخل، (ص٢٩٨).

(٣) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ١٩/ ٢٣٥.

(٤) ينظر: ابن منظور، لسان العرب، ٥/ ٣٣٣، مادة (حرز).

(٥) ابن قدامة، المغني، ١٢/ ٤٢٧.

(٦) المرجع السابق ١٢/ ١٠.

ويغلب على الألفاظ المطلقة اشتمالها على المعاني المعنوية المعقولة، غير المشخّصة بخارج معيّن، لِذا تصبغه عموميّة المعنى في ذهن المستدلّ، وعلى النّاظر المستدّل بها إحكامها بحدّ الاستعمال المتعارف عليه، كما في توفيق الشاطبي لها بقوله: «كل دليل شرعي ثبت في الكتاب مطلقاً غير مقيَّدٍ، ولم يجعل له قانوناً ولا ضابطاً مخصوصاً، فهو راجع إلى معنى معقول وُكِل إلى نظر المكلف، وهذا القسم أكثر ما تجده في الأمور العادية التي هي معقولة المعنى...»[1]

بيْد أنّ مسلك تفسير الألفاظ المطلقة بعرف الاستعمال يخضع لأصول كلّ مذهب فقهيّ، بمعنى أنه كلّما اعتبر المذهب بأصل العرف في الاستدلال كلّما كان هذا المسلك مُعتبَرا في تقييد الألفاظ المطلقة، وكلّما ضعُف الاستدلال بأصل العرف كلّما ضاقت دائرة هذا المسلك، وإيضاحه بالمثالين الآتين:

الأول: لفظ (السفر) الذي علّق عليه الشرع رخصة قصر الصلاة والفطر من الصوم، وهو في إطلاق دلالته اللغوية ظاهر، وفي تحديد مسماه على وجه لا يختلف غير ظاهر، فلم يحدّ بمسافة أو قانون معتبر، فمن العلماء - كابن تيميّة - مَن أرجعه إلى الاستعمال العرفي بحسب تعارف كل أهل زمن له، فتحديده بالعرف مطلقا[2]، وجمهور الفقهاء حدّوه بمسافة أربعة بُرُد[3]، كما هو مذهب المالكية[4]، والشافعية[5]، وجمهور الحنابلة[6]، مستدلّين بما صح عن عبد الله بن عمر وعبد الله بن عباس - رضي

---

(١) الموافقات (٣/ ٢٣٥).

(٢) ينظر: ابن تيميّة، مجموع فتاوى، ١٩/ ٢٤٣.

(٣) (أربعة بُرُد): البُرُد جمع بريد، والبريد أربعة فراسخ، والفرْسخ ثلاثة أميال، والميل أربعة آلاف ذراع، ينظر: ابن الأثير، النهاية، ١/ ١١٦، والحجاوي، الإقناع، ١/ ٢٧٤.

(٤) ينظر: المدونة الكبرى ١/ ١٩٣، والحطّاب، مواهب الجليل ٢/ ٤٨٨.

(٥) ينظر: النووي، المجموع ٤/ ١٤٩. والشربيني، مغني المحتاج ١/ ٣٦٣.

(٦) ينظر: ابن قدامة، المغني ٣/ ١٠٥، وابن مفلح، الفروع ٣/ ٨١.

الله عنهم – أنهما كانا يصليان ركعتين ركعتين، ويُفْطران في أربعة برد فما فوق ذلك[1]، وهو اجتهاد آيل إلى العرف وتفسيره، حيث أحكموا السفر بمسافة الأربعة بُرد التي تعني الخروج من الوطن إلى موضع لا يصل إليه المسافر في يومه ذلك ولا أوائل ليلته تلك، وذلك بحسب عرف زمن الصحابة[2].

وقد أوغل الإمام ابن حزم في تفسير مسمّى السّفر باللغة دون العرف أو غيره، وهو غالبا ما ينْبُذ أصول الاستدلال المختلف فيها كالعرف، فقال أبو محمد: « فلم يجز لنا أن نوقع اسم سفرٍ وحكم سفرٍ إلا على مَن سمَّاه مَن هو حجة في اللغة سفراً، فلم نجد أقلّ من ميل، ... إذْ لم نجد عربيًّا ولا شريعيّاً عالماً أوقع على أقلّ منه اسم سفر »[3].

الثاني: لفظ (النفقة) الواجبة على الزوج للزوجة، فدلالة لفظ النّفقة على مسمّاه ظاهرة في اللغة، وحدّها بمقدار لا يختلف غير ظاهر، فمَن أخذ بأصل العرف أرجعها له، وجعلها مُحدّدة بحسب العرف في كفاية كل نفقة- بما يقتضيه كلّ زمان ومكان، وبهذا قال الجمهور، وهم الحنفية[4]، والمالكية[5]، والشافعي في القديم [6]، والحنابلة[7]، واختاره ابن تيمية[8] وابن القيم[9]. ومَن ضعُف أصل العرف عنده قدّرها بمقدار لا يختلف، وقال: الطعام على المقتر مدٌّ بمدِّ النبي ﷺ، وعلى المتوسط مد ونصف، وعلى

(١) أخرجه البخاري معلقاً بصيغة الجزم، أبواب تقصير الصلاة، (ص ١٧٥)، والبيهقي في السنن الكبرى،٣/ ٢٠٤ وصحح إسناده النووي في المجموع ٤/ ١٥٠.

(٢) ينظر: ولي الله الدهلوي، الحجة البالغة، ١/ ٢٥٣.

(٣) المحلى (٥/ ٢٠).

(٤) ينظر: السرخسي، المبسوط ٥/ ١٨١، والكاساني، بدائع الصنائع ٤/ ٣٧.

(٥) ينظر: ابن جزي، القوانين الفقهية (ص ١٦٦)، والشنقيطي، مواهب الجليل، ٣/ ٢٣٣.

(٦) ينظر: مغني المحتاج ٣/ ٥٤٣.

(٧) ينظر: ابن قدامة، المغني ١١/ ٣٤٩، وابن مفلح، الفروع ٩/ ٢٩١.

(٨) ينظر: ابن تيميّة، مجموع الفتاوى ٣٤/ ٨٤، ٨٧، والاختيارات الفقهية (ص ٤٠٩).

(٩) ينظر: ابن القيم، زاد المعاد ٥/ ٤٣٧.

الموسر مُدَّان، مع ما يلزمه من أدم بلادها كالزيت أو السمن، وأمَّا الكسوة والمسكن فعلى حسب حالها. وبهذا قال الشافعية في المشهور عنهم[1].

ثالثا: خاصية التغيّر:

من تقاسيم الأحكام الفقهيّة تنويعها عند بعض الفقهاء باعتبار الثبات والتغيّر، فهي بذلك على نوعين:

أحدهما: نوع لا يتغير عن حال واحدة هو عليها: لا بحسب الأمكنة ولا الأزمنة، ولا اجتهاد الأئمة، وهي المسائل الفقهيّة الثابتة بصريح النّص، كوجوب الواجبات وتحريم المحرمات، والحدود المقدّرة بالشّرع.

والآخر: نوع يتغيّر بحسب اقتضاء العرف أو المصلحة له، زماناً، ومكاناً، وحالاً: كمقادير التعزيرات وأجناسها، وصفاتها، فإنّ الشارع ينوِّع فيها بحسب العرف أو المصلحة الشرعية، ومن ذلك ما يبينه المفتي على ما كان في عرف زمانه، بحيث لو كان في غير عرف زمان الحادثة لأفتى بخلاف فتواه، ولهذا اشترطوا على المجتهد معرفة عادات الناس واستعمالاتهم العرفية، فإنّ جملة من الأحكام تختلف باختلاف الأعراف، فلو لزمت حكمها الأوّل عند تغيّر عرفها لأورث ذلك مشقة وإضرارا بالنّاس، ولَخَالَف قواعد الشريعة المبنيّة على التخفيف والتيسير ودفع الضرر والفساد[2].

فالدّلالة العرفيّة موجِّهة للفتوى بحسب دلالتها، فتتغيّر الفتوى بمقتضى تغيّر العرف، بيْد أنّ قابليّة العوائد والأعراف للتغيّر ليست دائمةً ولازمةً لها، بل هي بذاتها منقسمة إلى قسمين باعتبار التغيّر،وهما:

الأوّل: أعراف ثابتة مستقرّة: لا تتغيّر بتغيّر أذواق النّاس، ولا تختلف باختلاف

(١) ينظر: الشافعي، الأم ٦/ ٢٢٩، والشيرازي، المهذب ٣/ ٢٤٨، والنووي، روضة الطالبين ٩/ ٤٠.

(٢) ينظر: ابن القيم، إغاثة اللهفان ١/ ٤٦٠، ومجموع رسائل ابن عابدين، ٢/ ١٢٣ و علي حيدر، درر الحكام شرح مجلة الأحكام، ١/ ٤٣، ود/ الزرقا، المدخل الفقهي، ٢/ ٩٤٢.

الأعصار والأمصار والأحوال، بل هي ثابتة، وثباتها مُستمدٌّ من قوّة دلالة نص الشارع المتشوّف إلى تحصيلها على كمالها دون تغيير، كدلالة العرف على: ستر العورات، والنّهي عن الطواف بالبيت الحرام على العُري، والأمر بإزالة النجاسات، فهي حسنة بتحسين الشارع، أو قبيحة بتقبيح الشارع لها، ولا تحتمل تغييراً حتى يقال مثلاً: إنّ كشف العورات ليس بعيب في عرف بعض الأقطار على شواطئ البحار فينبغي تغيير دلالته، إذ لو صحّ ذلك لكان نسخاً لِحكم الشّارع الثابت والمستقر، والنسخ بعد موت النبي ﷺ باطل[1].

والآخر: أعراف متغيِّرة بتغيُّر زمانها: فالحكم الشرعيّ يختلف باختلاف دلالتها حسب كلّ عصر أو مِصر، ويدور الحكم معها كيفما دارت، ووجه تغيّرها هو باعتبار الإطلاق اللغوي الكامن في دلالاتها اللفظية، والاستعمال العرفي يحدِّد تفاصيل وقائع وجزئيات هذه الأحكام العرفية حال تطبيقها بحسب الاستعمال، والفتوى تتغيّر بتغيُّر عرف وقائع تلك الأحكام الكلية المطلقة، كما سبق في تقرير القاعدة الفقهيّة التي تنصّ على أنّ «**كلّ ما ورد به الشرع مطلقاً، ولا ضابط له فيه، ولا في اللغةِ يرجع فيه إلى العرف**»[2].

من ذلك الألفاظ المعبِّرة عن المقاصد والنيّات والأيمان، فتختلف دلالتها باختلاف الأمم واللغات، أو باختلاف البقاع واللهجات داخل الأمّة الواحدة، فالمعتمد من ألفاظها هو المتبادر إلى الذّهن المُتعارَف عليه، والفتوى تتبع العرف القولي في خصوص استعماله، وتختلف باختلاف استعمالاته، وذلك غالب في الأحكام المتعلقة بالألفاظ كالأيمان والوصية والطلاق ونحوها، فإنّ «الحكم يتنزل على ما هو معتاد فيه بالنسبة إلى من اعتاده دون من لم يعْتَدْهُ، وهذا المعنى يجري كثيراً في الأيمان والعقود

---

(١) ينظر: الشاطبي، الموافقات (٢/ ٤٨٨)، ود/ أحمد أبو سنة، العرف والعادة، (ص١٢٧).

(٢) ينظر: ابن تيميّة، مجموع الفتاوى، (١٩/ ٢٣٥)، والسيوطي، الأشباه والنظائر، (ص ١٩٦)، والمرداوي، التحبير، (٨/ ٣٨٥٧).

والطلاق، كناية وتصريحاً »[1].

ومن ذلك - أيضا-: أنّ الشارع أمر بأشياء ونهى عن أشياء، وأطلق القول فيها إطلاقا، فيحملها المكلّف في نفسه وفي غيره بحسب اقتضاء العرف من التوسّط والاعتدال، لا على مقتضى الإطلاق الذي يقتضيه لفظ الأمر والنهي، كالأمر بمكارم الأخلاق وسائر الأمور المطلقة، والنهي عن مساوئ الأخلاق وسائر المناهي المطلقة، فللمكلّف النظر فيها بحسب ما يقتضيه حاله وقوّته[2].

وعندما استفحل التقليد في مراحل زمنيّة من التراث الفقهي جَمدت فتاوى كثيرة على حكمها التالد القديم، وقد كان أحرى بها أن تتجدّد بتجدّد أعرافها المستندة إليها، وقد استفزّ ذلك الإمام القرافي أحد أئمة المالكية عندما احتفظت الفتوى المالكية بفتوى الإمام مالك في مسألة (أنتَ عليّ حرام) بأنّها تقع ثلاث طلقات[3]، فقال: « ومالك - رحمه الله تعالى - إنّما أفتى في « المدونة » في الخلية، والحرام، والبريَّة، ووهبتك لأهلك بالثلاث لأجل عرف في زمانه. فإذا لم نجد نحن ذلك العرف لا تكون تلك الفُتْيا من ذلك في تلك الصورة، بل في صورة العرف لا في صورة عدمه »[4]، وقال: « واليوم بمصر والقاهرة لم نجدهم على هذا العرف، بل نجدهم يطلقون « الحرام » على أصل الطلاق، أما العدد والثلاث فلم نجد ذلك، **والحكم ينتفي لانتفاء مدركه إجماعاً، فكلّ من أفتى اليوم عندنا بالثلاث فهو مخالف للإجماع** »[5]

وقد عُني القرافي في إيضاح هذا المسلك من الفتوى، وكرّره في مواضع من تصانيفه، وألحّ على رَعْيه في الفتوى والأحكام حتّى لا يفسد شيء من نظام الشريعة

---

(١) الشاطبي، الموافقات ٢/ ٤٩٠.

(٢) ينظر: المرجع السابق، ٣/ ٢٣٥، ٤١٦.

(٣) ينظر: المدونة الكبرى ٢/ ٥٢١.

(٤) الاستغناء في الاستثناء (ص ٦٠٥).

(٥) المرجع السابق (ص ٦٠٣).

المبني على العدل والإحكام، فقال – رحمه الله-: «إن الأحكام المترتبة على العوائد، تدور معها كيفما دارت، وتبطل معها إذا بطلت كالنقود في المعاملات، والعيوب في الأعراض في البياعات ونحو ذلك... **وعلى هذا القانون تُراعي الفتاوى على طول الأيام، فمهما تجدد في العرف اعتبره،ومهما سقط أسقطه، ولا تجمد على المسطور في الكتب طول عمرك..** »[1]، وقال في موضع آخر: «إن إجراء الأحكام التي مدركها العوائد مع تغير تلك العوائد، خلاف الإجماع وجهالة في الدين، بل كل ما هو في الشريعة يتبع العوائد: يتغير الحكم فيه عند تغير العادة إلى ما تقتضيه العادة المتجددة... »[2].

وقد احتفى الإمام ابن القيّم بإيضاحات القرافي تلك، وتعّهدها تأييدا وتبريكا، وشرحا وإيضاحا، واعتبرها «محض الفقه، ومَن أفتى الناس بمجرّد المنقول في الكتب على اختلاف عرفهم وعوائدهم وأزمنتهم وأمكنتهم وقرائن أحوالهم فقد ضل وأضل... »[3]، ولأنّها كذلك شرحها بفصل نفيس، أسماه: «فصل في: تغير الفتوى واختلافها بحسب تغير الأزمنة والأمكنة والأحوال والنيات والعوائد»[4].

❊ ❊ ❊

(١) الفروق، ١/ ٣٢٢.

(٢) الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام، ص ٢١٨.

(٣) إعلام الموقعين، ٤/ ٤٧٠.

(٤) المرجع السابق، ٤/ ٣٣٧.

المطلب الثالث: الوضع الشرعي

١ - المراد بالوضع الشرعي:

صورة الوضع الشرعي عند طائفة كثيرة من الفقهاء تعني ثبوت معنى الاسم من جهة عرف الشرع، بأن يكون اللفظ في اللغة موضوعا لمعنى وقد ورد الشرع به في غير معناه اللغوي، وكثر استعماله بين المسلمين، حتّى صار لا يُعقل من إطلاقه إلا المعنى الشرعي، فاللفظ لُغويّ الوضع شرعيّ المعنى، بمعنى أن الوضع الشرعي نَقَل اللفظ من معنى إلى معنى، وذلك في مثل:

- لفظ: (الوضوء) في اللغة اسم للوضاءة والنظافة، وفي الشرع اسم للغسل والمسح في أعضاء مخصوصة.
- لفظ: (الصلاة) في اللغة هو الدعاء، وفي الشرع اسم لأفعال مخصوصة.
- لفظ: (الزكاة) في اللغة هي الزيادة والنماء، وفي الشرع اسم لإخراج مال مخصوص لمستحق مخصوص.
- لفظ: (الصوم) في اللغة هو مطلق الإمساك، وفي الشرع اسم لإمساك مخصوص عن الطعام والشراب وغيرهما من المفطرات.

فالمراد أنّ الوضع الشرعي هو اصطلاحٌ على مسمّى، تمّ نقله من اللغة إلى الشرع، والمعنى الشرعي مجاز عن اللغوي بالنسبة للسّبق، وحقيقة في الشرعي من جهة غلبة الاستعمال، وذلك من خواصّ الحقيقة[1]، فيصح تعريفه على هذا المراد بأنه: **(اللفظة الدّالة على معنى مجازي، انتقلت إليه بغلبة استعمال الشرع فيه)** [2]، أو أن يقال: هو: **(ما استفيد معناه من الشرع، ولفظه من اللغة)** [3].

---

(١) ينظر: الشيرازي، شرح اللمع، ١/ ١٨١، وأبو يعلى، العدّة، ١/ ١٨٩، والكلوذاني، التمهيد، ١/ ٩٣ وابن برهان، الوصول إلى الأصول، ١/ ١٠٢، والرازي، المحصول، ١/ ٢٩٨،

(٢) الأصفهاني، الكاشف عن المحصول، ٢/ ٢٢٦.

(٣) ينظر: البصري، المعتمد، ١/ ١٨، والزركشي، البحر المحيط، ١/ ٥١٧.

وإذا أردنا تعريف (الوضع الشرعي) على منهج إسقاط عمليّة (النقل) بين اللغة والشرع، بمعنى إثبات وقوع الحقيقة الشرعية بذاتها ابتداءً دون النّقل من اللغة، فإن تصورها على هذا المنهج هو: (**اللفظة التي استفيد وضعها للمعنى من جهة الشرع**)[1]، لأنّه يسوغ « **للشريعة أن تحدث الأسماء بعد أن لم تكن، كما لها أن تضع الأحكام بعد أن لم تكن** »[2].

وقد انتقد ابن عبّاد الأصفهاني[3] هذا التعريف بأنّ تصوّرُ الأسماء الشرعيّة فيه مخالفة لتصديقها، لأنّ الأسماء الشرعية منقولةٌ غير موضوعة، وتعريفها بهذا التصوّر يجعلها غير منقولة[4].

والراجح من التعريفين: – والعلم عند الله- هو الأوّل، الذي يجعل اللفظ من اللغة واستفادة المعنى أو تخصيصه من الشرع، **والمسوّغ لذلك**: هو الحكم القاطع بعربية نصوص الشريعة، ووصفها كذلك في القرآن الكريم، فيجب أن تكون أحكامها بألفاظ عربيّة، ومعان شرعيّة.

وحتّى يصحّ اكتساب الّلفظ لأيّ معنى شرعي لا بدّ من شرطين:

أحدهما: أن يكون المعنى ثابتا بالشرع.

والأخر: أن يكون الاسم مختارا له من الشرع[5].

---

(١) الرازي، المحصول، ١/ ٢٩٨، وينظر: البصري، المعتمد، ١/ ١٨،

(٢) الخطابي، معالم السنن.، ٤/ ٢٦٥.

(٣) هو محمد بن محمود بن عباد العجلي الأصفهاني،الشافعي،كان فقيها أصوليا متكلما، من مصنفاته: الكاشف عن المحصول، والقواعد، وغاية المطلب، توفي سنة ٦٨٨هـ

[ينظر: طبقات الشافعية الكبرى، ٤/ ٢٩٤، والبداية والنهاية ١٣/ ٣١٥]

(٤) ينظر: الأصفهاني، الكاشف عن المحصول، ٢/ ٢٢٥-٢٢٦.

(٥) ينظر: البصري، المعتمد، ١/ ١٨.

٢- وقوع الوضع الشرعي:

بيان المسألة ومنشؤها:

يُراد بالمسألة: «ما استعمله الشارع من أسماء أهل اللغة، كلفظ الصوم والصلاة، هل خرج به عن وضعهم أم لا؟»[(١)]، بمعنى أنه أعرض عن المعنى اللغوي دون أن يلاحظه أصلا، بل خطف – مثلا – لفظ الصلاة فوضعه على الأفعال المخصوصة شرعا، وأعرض عن معناه اللغوي الذي هو الدعاء[(٢)].

اختلف الأصوليون في ذلك، **وربّما كان الخلاف في المسألة غريبا** مع ضرورة اتفاق الفقهاء قاطبة على أن الفروض الشرعية العمليّة (كالصلاة والزكاة)لا تصح إلا بالوصف الذي جاء به الرسول ﷺ، كما في إطلاق اسم (الصلاة) على كامل صفتها الشرعية من القيام والركوع والسجود وغيرها، والمخالف في ذلك عندهم خارق للإجماع[(٣)]، فعلى أيّ شيءٍ – حينئذٍ – يختلفون؟.

وتزول الغرابة بعلمنا أن الاختلاف نشأ في الفروض العلمية لا العملية، في مسائل الاعتقاد قبل العمل، فلم يكونوا على توارد واحد في معاني الأسماء العقائدية، فعندما استند بعض العلماء على استعمال الشارع وعرفه في معناها، ليكون هو الحاكم على مرادها، حاد آخرون ورفضوا أن يكون للشرع وضع أو استعمال فيها، ولاذوا باللغة كحاكم ودليل، خاصة وأن الأسماء العلمية العقائدية - كالإيمان – يجري بيان دلالتها – غالبا – بالقول، بينما الفرائض العملية – كالصلاة – جرى بيانها بالقول والفعل، و «إذا حصل البيان بالقول والفعل المطابق للقول فهو الغاية في البيان، كما إذا بين الطهارة أو الصوم أو الصلاة والحج ...»[(٤)]، والمنكر لمعنى اسم أوضحه واضعه

---

(١) الآمدي، الإحكام، ١/ ٣٥.

(٢) ينظر: الطوفي، شرح المختصر، ١/ ٤٩٠.

(٣) ينظر: ابن برهان، الوصول إلى الأصول، ١/ ١٠٣.

(٤) الشاطبي، الموافقات، ٤/ ٤٦.

بالقول والفعل المستمر مكابرة وعناد، وقد يجد المعاند سبيلا لإنكار معنى جديد جرى بيانه بالقول.

والخلاف نشأ أول ما نشأ في مسألة (الإيمان) عندما أنكر بعض المتكلمين وضعا للشرع فيه، وقالوا هو على وضع اللغة، ويعدّ القاضي أبو بكر الباقلاني[1] أحد كبار منكري وقوع الأسماء الشرعية من الأصوليين المعتبرين، منطلقا من مسألة الإيمان، فقال: «فإنْ قالوا: فخبّرونا ما الإيمان عندكم؟، قيل الإيمان هو التصديق بالله، وهو العلم، والتصديق يوجد بالقلب، فإن قال: فما الدليل على ما قلتم قيل: **إجماع أهل اللغة قاطبة على أن الإيمان قبل نزول القرآن وبعثة النبي ﷺ هو التصديق**، ولا يعرفون في اللغة إيمانا غير ذلك»[2]، فذلك إبقاء لمسمّى الإيمان اللغوي، وإلغاء للمُسمى الشرعي المشتمل على: (الإقرار باللسان، والتصديق بالجنان، والعمل بالأركان)، فالطّاعات داخلة في مسمّى الإيمان، وإليه ذهب عامة السلف[3].

فالقول بأن الإيمان مجرد تصديق القلب كما ذهبت إليه المرجئة ومَن نصرَها، أو هو مجرد معرفة القلب كما هو يُنسَب لجهم بن صفوان[4][5]، هو منْبت الاختلاف في الأسماء الشرعية ومنشؤه، ومنه انساب الخلاف إلى كلّ وضع شرعي، كما قاله ابن

---

(١) هو محمد بن الطيب بن محمد، أبو بكر الباقلاني، البصري، المالكي، الأشعري، أصولي متكلم، من كبار أئمة المدرسة العراقية، قال عنه ابن تيمية في الفتوى الحموية(ص٥٠٩): (إنه أفضل المتكلمين المنتسبين إلى الأشعري، ليس فيهم مثله لا قبله ولا بعده)، من مؤلفاته: التقريب والإرشاد الكبير، والأوسط، وإعجاز القرآن، والانتصار للقرآن، وغيرها، توفي سنة ٤٠٣ هـ

[ينظر: ترتيب المدارك، ٢/ ٢٠٣، والديباج المذهب، ٢/ ٢١١].

(٢) ا ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٧/ ١٢١، نقلا عن التمهيد للقاضي أبي بكر.

(٣) ينظر: ابن أبي العز، شرح العقيدة الطحاوية،(ص٤٥٩).

(٤) هو جهم بن صفوان، أبو محرز، الراسبي مولاهم، السمرقندي، الكاتب المتكلّم، رأس الجهمية المشتهر بإنكار الصفات، قتل سنة ١٢٨هـ في حرب ضد بني أميّة.

[ينظر: تاريخ الطبري، ٧/ ٢٢٠، ٢٣٦، وسير أعلام النبلاء، ٦/ ٢٦]

(٥) ينظر: ابن أبي العز، شرح العقيدة الطحاوية، (ص٤٦٠)، وابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٧/ ١٥٤.

تيمية: « **وبسبب** الكلام في مسألة (الإيمان) تنازع الناس: هل في اللغة أسماء شرعية نقلها الشارع عن مسمّاها في اللغة، أو أنها باقية في الشرع على ما كانت عليه في اللغة، لكن الشارع زاد في أحكامها لا في معنى الأسماء؟،... »[1].

تلقّفت كتب الأصول تلك المسألة من مسائل علم الكلام بما وقع فيها من جدال، ولكنْ – كغيرها من مسائل علم الكلام المبحوثة في الأصول – برَدت حدّة نزاعها في أصول الفقه، وانحصر في العلاقة اللغوية الشرعية، « حتّى إنّ هذا الخلافَ عندهم يضمحلّ إذا حقّق في الأمر، وذلك أنهم اتّفقوا على أنّ هذه الأسماء يُستفاد منها في الشرع زيادةٌ على أصل وضع اللغة، لكن اختلفوا: هل ذلك المعنى موضوع شرعا أو لغةً، والشّرع تصرّف في أحكامها وشروطها؟ »[2] وبهذا يخبو شرر التنابُز بالزيغ والضلال بين المتنازعين في المسألة في أصول الفقه، بخلاف ما عليه الأمر في باب الأسماء والأحكام العقائدية، وإن لم يُخف الأصوليون أصلَ المسألة ومنشأها، حتى إن بعضهم يردف بحثها بتفصيل مسألة اسم (الإيمان) ليكشف ما جرى عليه من خلاف، ويعضد مذهب السلف فيه بما يراه مناسبا، كما فعل المرداوي في تحبيره[3].

وعندما نتأمُّل اختلاف الأصوليين في المسألة نجده منصبّا نحو علاقتِها باللغويّة من حيث النقل وعدمه، بمعنى هل الألفاظ الشرعية منقولة من العربية إلى الشرعية، أو هي باقية على عربيّتها اللغوية، أو هي موضوعات ابتداءً من الشارع؟، وذلك أنّ بحثها عندهم منبثقٌ في الأساس من مباحث الحقائق اللفظية، وانقسامها إلى لغوية وعرفية وشرعية، فالاشتغال فيها لغوي ومتسلّل من اللغة، مع غض الطرف قليلا عن جذورها العقدية الكلامية، لتجد فسحة أكثر في رحاب اللغة وفقهها، وإن لم يكن بدّ

---

(١) مجموع الفتاوى، ٧/ ٢٩٨.

(٢) الزركشي، البحر المحيط، ١/ ٥٢٣، (بتصرف).

(٣) ينظر: التحبير شرح التحرير، ٢/ ٥٠٠، وابن مفلح في أصوله، ١/ ٩٣.

من تذكّر أصل المسألة الكلامي في بعض الأحايين، وبذلك التوجّه اختلفت أقوالهم بعد تحرير المسألة على أربعة، وقول خامس يذهب إلى التوقّف .

تحرير النزاع في المسألة:

اتّفق الأصوليون في ثلاثة أمور تتعلّق بالوضع الشرعي، وهي:

الأول: لا خلاف في إمكان وضع الشارع ألفاظا على المعاني الشرعية، إذ لا يلزم من الإمكان محال لذاته، وإنّما الخلاف في الوقوع، « **فلا إحالة في وضع الشارع اسما من أسماء أهل اللغة، أو من غير أسمائهم، على معنى يعرفونه، أو لا يعرفونه، لم يكن موضوعا لأسمائهم** »[1].

الثاني: لا خلاف في إطلاق الحقيقة على اصطلاح الفقهاء الشرعي، وأنّها في اصطلاحهم حقائق عرفية، كما في قولهم: « لا تشرع الجماعة في النوافل المطلقة: أي لا تستحب، فلو صلاها جاز، ولا يقال مكروه »[2]، فوضع لفظ (لا تُشرع) بمعنى لا تستحب مع نفي الكراهية جار على عرفهم.

الثالث: لا خلاف في إفادة الألفاظ الشرعية لمعناها دون حاجتها لقرينة.

ثمّ اختلفوا في: دلالة الألفاظ الشرعيّة الواردة في الكتاب والسنّة، في « ما استعمله الشارع من أسماء أهل اللغة، كلفظ الصوم والصلاة، هل خرج به عن وضعهم أم لا؟ »[3].

وقد انطلقت أقوالهم في المسألة من مرتكزات دلالية يتفقون عليها مبدئيا، ثم يختلفون في أيّ الأولويات التي يتمّ تنزيل اللفظ الشرعي عليها، والمرتكزات الدّلالية متتالية هي: (**الوضع اللغوي، ثمّ النّقل المجازي، ثمّ النقل الكلي على سبيل الاختراع**)،

---

(١) الآمدي، الإحكام،١/ ٣٥، وينظر: الرازي، المحصول: ١/ ٢٩٨، والطوفي، شرح المختصر، ١/ ٤٩٠.

(٢) العراقي، الغيث الهامع، ١/ ١٧٨.

(٣) الآمدي، الإحكام، ١/ ٣٥، و ينظر: الزركشي، البحر المحيط، ١/ ٥٢٤، والطوفي، شرح المختصر، ١/ ٤٩٠، واللكنوي، فواتح الرحموت، ١/ ١٩٣

وهم يقولون: (**إنّ الوضع اللغوي خير من النقل المجازي، والنقل المجازي خير من النقل الكلي**)[1]، فأبو بكر الباقلاني وأتباعه أصرّوا على أولوية الوضع اللغوي فأبقوا الألفاظ الشرعية عليه، وجمهور الفقهاء قدّموا النّقل المجازي وحملوا الألفاظ الشرعية عليه توسطا بين وضع اللغة ومراد الشارع، والمعتزلة قدّموا النقل الكلّي المُختَرَع وحملوا الألفاظ الشرعية عليه إفراطا في تحقيق مراد الشارع، و ابن تيميّة يخرج بقول رابع يمنح الشرع اختصاصه بتفسير مراده دون الخروج من اللغة، والآمدي توقّف حين تضاربت عنده الأدلة.

الأقوال في المسألة:

القول الأوّل: ذهب إلى أنّ الألفاظ الشرعيّة منقولة عن اللغوية إلى المعاني والمقاصد الشرعية بطريق المجاز، فالحقيقة الشرعيّة واقعة، وهي مجاز بالنّسبة لنقلها من اللغة، وحقيقة بالنّسبة لتبادُر المعنى الشرعي منها، وهو القول المنسوب للأئمة الأربعة وجمهور الفقهاء[2]، واختاره إمام الحرمين[3] والغزالي[4] والرازي[5] والبيضاوي[6] [7]

(١) ينظر: الرازي، المحصول، ١/ ٣٥٩، والسبكي، الإبهاج، ١/ ٣٢٩، والزركشي، البحر المحيط، ١/ ٥٩٣.

(٢) ينظر: التفتازاني، التلويح مع التوضيح، ١/ ١٣٣، واللكنوي، فواتح الرحموت، ١/ ١٩٣، وابن الحاجب، مختصر منتهى السؤل والأمل، ١/ ٢٤١، و ابن السمعاني، قواطع الأدلة، ١/ ٢٧١، وابن برهان، الوصول إلى الأصول، ١/ ١٠٢، والزركشي، البحر المحيط، ١/ ٥٢١، والمرداوي، التحبير ٢/ ٤٩٢،

(٣) ينظر:البرهان، ١/ ١٣٤.

(٤) ينظر: المستصفى، ٣/ ٢٠.

(٥) ينظر: المحصول، ١/ ٢٩٩.

(٦) هو عبد الله بن عمر بن محمد بن علي،ناصر الدين البيضاوي نسبة إلى «بيضاء» مدينة بفارس، قاضي القضاة، كان إماماً في الفقه وأصوله والتفسير والعربية والمنطق، زاهداً ورعاً، من مصنفاته: أنوار التنزيل في التفسير، الإيضاح في أصول الدين، تحفة الأبرار شرح مصابيح السنة، والمنهاج في أصول الفقه، توفي سنة ٦٨٥هـ.
[ينظر: طبقات الشافعية الكبرى (٤/ ٣٢٥)، وطبقات الشافعية للإسنوي (١/ ١٣٦)، وطبقات الشافعية لابن قاضي شهبة (٣/ ٢٨)].

(٧) ينظر: الإسنوي، نهاية السول، ١/ ٢٨٥.

وابن الحاجب[1][2].

والملاحظ على قول الجمهور هذا أمور ثلاثة، هي:

- أنّ تأثرهم بنظرية المجاز في الاستعمال العرفي جعلهم يستصحبونه في الاستعمال الشرعي، فكما كان التخصيص العرفي للفظ الدابة بذوات الأربع مجازا مقبولا، كان تصرف الشارع في لفظ الصلاة والصوم ونحوهما من هذا الجنس[3]، وقالوا: «**الشارع يضع الشرعيات أبدا على وِزان العُرفيات، حتّى تكون الطّباع أقبل عليها**»[4].
- أنّ المناسبة بين اللفظ العربي والمعنى الشرعي قد تظهر وقد تخفى، فالمناسبة المشروطة في المجاز بين اللفظ والمعنى ليست دائما معلومة في الاستعمال الشرعي، كما قال أبو الخطاب الكلوذاني[5]: «تارةً يسمّي الرسول ﷺ أسماء لمعان لا تعرفها العرب، وتارة يُسمّي أسماء لمعان فيها شبه من معاني ذلك الاسم في اللغة»[6].
- أنّ بعضهم يستثني الأسماء الدينية العقدية - كاسمي الإيمان والإسلام - من النقل المجازي، ويُبْقِيه في العملية كالصلاة والزكاة، فاتفقوا في العملية الفرعية واختلفوا

---

(١) هو عثمان بن عمر بن أبي بكر، ابن الحاجب، أحد أئمة المالكية في مصر والشام، بارع في العلوم الأصولية والعربية، ومتفنن لمذهب مالك، من مصنفاته: منتهى السؤل والأمل في علمي الأصول والجدل، ومختصر المنتهى، والشافية في الصرف، وغيرها، توفي سنة ٦٤٦هـ.

[ينظر: الديباج المذهب ٢/ ٧٨، وشجرة النور الزكية ١/ ٤٠٧، وحسن المحاضرة للسيوطي ١/ ٣٧٩].

(٢) ينظر: شرح العضد، (ص٤٨).

(٣) ينظر: الغزالي، المستصفى، ٣/ ٢١.

(٤) الزركشي، البحر المحيط، ١/ ٥٢٢.

(٥) هو محفوظ بن أحمد بن الحسن الكلوذاني، البغدادي، الحنبلي، تتلمذ على القاضي أبي يعلى، إمام الحنابلة في عصره، بارع في الفقه والأصول والخلاف، من مؤلفاته: التمهيد في أصول الفقه، والانتصار في المسائل الكبار، ورؤوس المسائل، والهداية وغيرها، توفي سنة: ٥١٠هـ.

[ينظر: ذيل طبقات الحنابلة: ١/ ٩٧، شذرات الذهب، ٦/ ٤٥، المنهج الأحمد ٢/ ٢٣٣]

(٦) التمهيد، ١/ ٩٤، وينظر، أصول ابن مفلح، ١/ ٨٨، والمرداوي، التحبير، ٢/ ٤٩٢.

في الدينية العقدية[1]، قال أبو إسحاق الشيرازي: «ويمكننا أن نحترز من مسألة الإيمان، فنقول: إن الأسماء منقولة إلا هذه المسألة»[2]، ووافقه التاج ابن السبكي[3] في جمع الجوامع[4]، وهذا الاستثناء يأتي تضامنا مع مذهب أبي الحسن الأشعري مقابل المعتزلة[5].

وحجتهم: أنّ الاستقراء قَطَع بأنّ الأسماء الشرعية لمعانيها الشرعية، وفي اللغة لغير ذلك، فثبت استعمال الشارع لها في غير موضوعاتها اللغوية، وهذا الاستعمال دليل وجود النّقل بطريق المجاز، وذلك لأن اللفظ عربي والمعنى شرعي، ولا سبيل لذلك إلا بنقل المعنى اللغوي إلى الشرعي، وهو المجاز الذي لا يخرجه عن العربية، والمجاز إما بقرينة لغوية أو عرفية أو شرعية، الأولان ممتنعان لأن استعمالها فرع تعقّلها، ولم يتعقَّلْها أهل اللغة ولا العرف، فلم يبق إلا القرينة الشرعية[6]، فاللفظ أطلقه الشارع وأمكن اعتباره على هذا الوجه، فوجب حمله وتقريره عليه، لأن الأصل هو التقرير[7].

ونوقش: أن الأصل في الإطلاق الحقيقة، فهي باقية على معناها اللغوي، وما ذكرتموه من معان جديدة شروط زائدة، وذلك لا يخرجها عن اللغة.

وأجيب: يمنع ذلك إطلاق اسم الصلاة على ركعاتها، وهو دليل قصد الشارع

---

(١) ينظر: الزركشي، البحر المحيط، ١/ ٥٢٢، والمرداوي، التحبير، ١/ ٤٩٤.

(٢) شرح اللمع، ١/ ١٧٣.

(٣) هو عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي،السبكي، تاج الدين، أصولي فقيه شافعي مجتهد، من بيت علم وولاية شرعية، من تصانيفه: رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، والأشباه والنّظائر في القواعد الفقهية، وطبقات الشافعية الكبرى، وجمع الجوامع في الأصول. توفي بالطاعون سنة ٧٧١هـ.
[ينظر: طبقات الشافعية لابن قاضي شهبة ٢/ ٢٥٦، والدرر الكامنة ٢/ ٤٢٥].

(٤) ينظر: الزركشي، تشنيف المسامع بجمع الجوامع، ١/ ٢٢١.

(٥) ينظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٧/ ١٢٠،١٤٣.

(٦) ينظر: الكلوذاني، التمهيد، ١/ ٩١، وابن السمعاني، قواطع الأدلة، ١/ ٢٧٣، وصفي الدين الهندي، نهاية الوصول، ١/ ٢٨٢،والمرداوي، التحبير، ٢/ ٤٩٧.

(٧) ينظر: الزركشي، البحر المحيط، ١/ ٥٢٢.

بوضع اللفظ إزاء كل مجموع الصلاة، وأنه حقيقة في أقوالها وأفعالها[1].

القول الثاني: ذهب إلى إن اللغوية باقية مطلقا، وإن ظهر للفظ الشرعي معنى عملي زائد عن اللغوي فهو شرط زائد في معناه، كلفظ (الصلاة) مستعمل في معناه اللغوي وهو الدعاء، ولفظ (الصوم) مستعمل في معناه اللغوي وهو الإمساك، لكن الشارع شرط في الاعتداد بهما أمورا أخر نحو الركوع والسجود في الصلاة، والكفّ عن الأكل والشرب والجماع في الصوم، فالزيادة الشرعية المشروطة في الحكم لا في الاسم، ولا تخرجه عن معناه اللغوي، وهو قول جماعة من الأصوليين، على رأسهم القاضي أبو بكر الباقلاني[2]، وذهب إليه أبو الفرج المقدسي الحنبلي[3][4]، وهو ظاهر قول القاضي أبي يعلى[5][6]، والمجد ابن تيمية[7][8]، ونُسب إلى الأشعرية[9]، والنسبة لهم

---

(١) ينظر: صفي الدين الهندي، نهاية الوصول، ١/ ٢٨٢، والمرداوي، التحبير، ٢/ ٤٩٧.

(٢) ينظر: الجويني، البرهان، ١/ ١٣٣، والرازي، المحصول، ١/ ٢٩٨، وابن مفلح،أصول الفقه، ١/ ٨٨، وابن السمعاني، قواطع الأدلة، ١/ ٢٧١، والقرافي، شرح التنقيح، (ص ٤١)، والآمدي، الإحكام، ١/ ٣٥ والزركشي، البحر المحيط، ١/ ٥١٩، والمرداوي، التحبير، ٢/ ٤٩٥.

(٣) هو عبد الرحمن بن محمد بن علي الشيرازي، ثم المقدسي، ثم الدمشقي، الأنصاري الخزرجي،الحنبلي، عارف بالفقه وأصوله، من مؤلفاته: المنتخب في الفقه، والتبصرة، والإيضاح في أصول الدّين، توفي سنة: ٤٨٦هـ.
[ينظر: الذيل على طبقات الحنابلة ١/ ٥٦، والمنهج الأحمد ٢/ ١٩٠]

(٤) ينظر: أصول ابن مفلح، ١/ ٨٩، والمرداوي، التحبير، ٢/ ٤٩٥.

(٥) هو: محمد بن الحسين بن محمد بن خلف الفراء البغدادي، قاضي دار الخلافة، وعالم عصره في الفروع والأصول، أحد أعمدة المذهب الحنبلي، توفي سنة ٤٥٨هـ، من مصنفاته: العدة في أصول الفقه، والمجرد في الفقه، والأحكام السلطانية.
[ينظر: المقصد الأرشد (٢/ ٣٩٥)، وتسهيل السابلة، ١/ ٤٧١].

(٦) ينظر: أبو يعلى، العدة، ١/ ١٨٩، وابن عقيل، الواضح، ٢/ ٤٢٢، والمرداوي، التحبير، ٢/ ٤٩٥، وابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٧/ ١٢٨.

(٧) هو عبد السلام بن عبد الله بن الخضر بن محمد بن تيمية، مجد الدين،أبو البركات، فقيه حنبلي ، مفسّر ومحدّث، من مصنفاته: تفسير القرآن العظيم، والمنتقى في أحاديث الأحكام، والمحّرر في الفقه، توفي سنة ٦٥٢هـ
[ينظر: الذيل على طبقات الحنابلة ، ٢/ ٢٠١، وسير أعلام النبلاء، ٢٣/ ٢٩١]

(٨) ينظر: آل تيمية، المسودة، ٢/ ٩٨٧، والمرداوي، التحبير، ٢/ ٤٩٥.

(٩) ينظر: الكلوذاني، التمهيد، ١/ ٨٩، وابن عقيل، الواضح، ٢/ ٤٢٢.

جاءت بناءً على مذهب أبي الحسن الأشعري في اسم الإيمان أصل المسألة، حين جعله مطابقا لمعناه اللغوي بمعنى التصديق وهو العلم[1].

وحجّتُهم دليلان:

الأول: أن هذه الألفاظ قد اشتمل عليها القرآن، ولو كانت مفيدة لغير مدلولاتها في اللغة لما كانت من لسان العرب، وذلك ممتنع، لأن الله أنزل القرآن عربيا، ووصفه كذلك في قوله تعالى: ﴿ إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا ﴾[2]، وكون لفظ القرآن عربيا يلزم منه إفادة المعنى بحسب وضعها، والقرآن اسم للكلّ، فوجب أن تفيد كلّ ألفاظه الدلالة اللغوية العربية [3].

ونوقش: بأنّ اللفظ عربيّ والمعنى شرعيّ بطريق النقل المجازي، وعربية القرآن منها ما هو بطريق الحقيقة ومنها ما هو بطريق المجاز، ومن مجاز العرب تسميتهم الشيء باسم جزئه، والصلاة هو الدعاء لغة، والدعاء أحد أجزاء مجموع الصلاة، فسميت به، ولو التزمنا المعنى اللغوي فيها لَمَا جاز أن تُسمّى صلاة الأخرس صلاةً، لأنّه ما دعا فيها بحال[4]، « فإذا كان اللفظ مشتقا من لغتهم، وقد تصرّف فيه المتكلم به كما جرت عادتهم في لغتهم، لم يخرج ذلك عن كونه عربيا »[5]، فإقرار النّقل ليس إنكارا للوضع، وهل النقل إلا فرع للوضع؟!![6].

الدّليل الثاني: أنّ النقل من اللغة إلى الشرع يلزمه التعريف بذلك النّقل، إذ لو

---

(١) ينظر: أصول ابن مفلح، ١/ ٩٣، وابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٧/ ١٢٠، والزركشي، البحر المحيط، ١/ ٥١٩.

(٢) من الآية ٢، من سورة يوسف.

(٣) ينظر: المستصفى، الغزالي، ٣/ ١٧، والآمدي، الإحكام، ١/ ٣٦، وصفي الدين الهندي، نهاية الوصول، ١/ ٢٧١، والطوفي، شرح المختصر، ١/ ٤٩٧، وآل تيمية، المسودة، ٢/ ٩٨٧، والمرداوي، التحبير، ٢/ ٤٩٨.

(٤) ينظر: الرازي، المحصول، ١/ ٣٠٨، والشيرازي، شرح اللمع/ ١/ ١٨٥، و المراجع السابقة.

(٥) الكلوذاني، التمهيد، ١/ ٩٤، وينظر، أصول ابن مفلح، ١/ ٨٨، والمرداوي، التحبير، ٢/ ٤٩٢.

(٦) ينظر: ابن عقيل، الواضح، ٢/ ٤٤٠

خاطب الشارع به الأمّة قبل التعريف لم يفهموا منه إلا مسمّاه اللغوي، والتعريف به إمّا أن يكون بالآحاد أو التواتر، الأول ممنوع لعدم قيام الحجة في أمثاله، والثاني غير موجود، وإلا لَعَرفه الموافق والمخالف[1].

ونوقش: بأن التفهيم كما يكون بالتوقيف والتواتر، يكون – أيضا – بالتكرير مرة بعد أخرى، كما في ابتداء اللغات وتعليم الأخرس والصغير، والبيان لا يختص بالقول، بل يكون بالفعل تارة وبقرينة الحال تارة أخرى، وكذلك بيّن الشارع مراده من ألفاظه الشرعية، فإنه بيّنها بالتدريج والتكرار حتى استفاض بيانها[2].

القول الثالث: ذهب إلى وقوع الوضع الشرعي في الأسماء الشرعية مطلقا، بمعنى أنها موضوعات مُبتدآت، فقد ابتدأها الشارع دون نقل عن اللغة أو مجاز ، والوقوع شامل للأسماء الشرعية الفرعية والدينية العقدية، وهو قول المعتزلة[3].

وقول المعتزلة هذا امتداد لمذهبهم الغالي في الأسماء الشرعية، والمبني على اعتقادهم في المنزلة بين المنزلتين، وذلك حين جعلوا الفسق منزلة متوسطة بين الإيمان والكفر، فنظروا إلى الإيمان في اللغة فوجدوه التصديق، والفاسق مصدّق موحد، وليس الفاسق عندهم مصدّقا في الشريعة، بل من ارتكب شيئا من الكبائر خرج من الإيمان ولم يبلغ الكفر، وإن صحّ تصديق إيمان الفاسق بالوضع اللغوي، فإنّه لم يصح في الوضع الشرعي عندهم، فقالوا يجب أن تكون الأسماء الشرعية على وضع شرعي جديد مخترع، لِتخرج عن معناها اللغوي إلى معناها الشرعي، وصرّحوا بوضوح بأن

---

(١) ينظر: المستصفى، الغزالي، ٣/ ١٨، وابن برهان، الوصول الأصول، ١/ ١٠٤، والآمدي، الإحكام، ١/ ٣٦، وصفي الدين الهندي، نهاية الوصول، ١/ ٢٧١.

(٢) ينظر: المراجع السابقة.

(٣) ينظر: القاضي عبد الجبار، الأصول الخمسة، (ص٤٧٥)، وابن عقيل، الواضح ، ٢٤٢٣، والرازي، المحصول، ١/ ٢٩٩، والآمدي، الإحكام، ١/ ٤١، والهندي، نهاية الوصول، ١/ ٢٦٩، وشرح العضد، (ص٤٩)، والزركشي، البحر المحيط، ١/ ٥٢١، والمرداوي، التحبير، ٢/ ٤٩٣.

أصلهم المُلقّب عندهم في (المنزلة بين المنزلتين) يُسمّى بالأسماء والأحكام لأجل هذه المناسبة، كما قاله القاضي عبد الجبّار[1] منهم: «اعلم أن هذا الفصل كلام في الأسماء والأحكام، ويُلقّب بالمنزلة بين المنزلين، ومعنى قولنا: إنه كلام في الأسماء والأحكام، هو أنه كلام في أن صاحب الكبيرة له اسم بين الاسمين، وحكم بين الحكمين ...»[2]، وقد التزموا هذا المذهب في كلّ الأسماء الشرعية، الاعتقادية والعملية، ثم حدّت المعتزلة الحقيقة اللفظية بقولهم: (**الحقيقة هي: الكلمة المستعملة فيما وضع له في اصطلاح التخاطب**)[3]، لأجل أن تكون الحقيقة الشرعية مستقلة بنفسها وضعا واصطلاحا، حيث تم وضعها لحظة استعمالها والتخاطب بها.

وحجتهم دليلان، الأول إجمالي، والثاني تفصيلي، وهما:

أمّا الإجمالي: فهو أنّ الشّارع اخترع معاني لم تكن معقولةً للعرب، كالإيمان بالله، والوضوء، والصّلاة، والزكاة، وغيرها، فلابدّ لها من وضع ألفاظ تدلّ عليها، كما أنّ أهل الصناعات قد وضعوا أسماء لِما استحدثوه من آلات وأدوات، ويستحيل أن تكون الأسماء الشرعية من وضع العرب، لعدم تعقّلهم لمعانيها، بل الواضع لها هو الله تعالى، فتكون شرعيّةَ الوضْعِ[4].

ونوقش: بالتسليم بمقتضاه، لكنّ اللفظ عربي استعمله الشارع في غير موضعه

---

(١) هو عبد الجبار بن أحمد بن الخليل الهمذاني، الأسدأبادي، الملقّب بقاضي القضاة، إمام الاعتزال والكلام في زمانه، الفقيه الشافعي،المفسّر، من مؤلفاته: المغني، وشرح الأصول الخمسة، وآداب القرآن، وتنزيه القرآن عن المطاعن، وطبقات المعتزلة، وغيرها، عاش طويلا وتوفي سنة ٤١٥هـ.

[ينظر: طبقات الشافعية الكبرى، ٣/ ١١٦، وطبقات المفسرين للداوودي، ١/ ٢٦٢]

(٢) شرح الأصول الخمسة، (ص٤٧١).

(٣) ينظر: الشيرازي، شرح اللمع، ١/ ١٢٧ واللكنوي، فواتح الرحموت، ١/ ١٦٧.

(٤) ينظر: القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، (ص٤٧٦)، وابن عقيل، الواضح، ٢/ ٤٢٧، والرازي، المحصول، ١/ ٣٠٣، والآمدي، الإحكام ١/ ٤١، والهندي، نهاية الوصول، ١/ ٢٨٢، والإسنوي، نهاية السول، ١/ ٢٩٠.

على سبيل التجوّز، وذلك لا يخرجه عن عربيّته كما سبق، أما أن يكون اللفظ الشرعيّ مخترعا بالكلية فلا[١].

وأمّا التفصيلي: فهو عند دراسة كل اسم شرعي على حِدَة نجده كذلك، وذلك مثل:

- اسم (الإيمان): ففي اللغة هو التصديق كما في قوله تعالى: ﴿ وَمَآ أَنتَ بِمُؤۡمِنٖ لَّنَا وَلَوۡ كُنَّا صَٰدِقِينَ ﴾[٢]،وفي الشرع هو فعل الواجبات، وذلك أن الإيمان هو الإسلام، إذ لو هو مغاير له لَمَا صح استثناؤه منه في قوله تعالى: ﴿ فَأَخۡرَجۡنَا مَن كَانَ فِيهَا مِنَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ (٣٥) فَمَا وَجَدۡنَا فِيهَا غَيۡرَ بَيۡتٖ مِّنَ ٱلۡمُسۡلِمِينَ (٣٦) ﴾[٣]،والإسلام هو الدّين لقوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلۡإِسۡلَٰمُ ﴾[٤]، والدّين هو فعل الواجبات لقوله تعالى: ﴿ وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعۡبُدُواْ ٱللَّهَ مُخۡلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ حُنَفَآءَ وَيُقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤۡتُواْ ٱلزَّكَوٰةَۚ وَذَٰلِكَ دِينُ ٱلۡقَيِّمَةِ ﴾[٥].
- اسم (الزكاة): ففي اللغة هو عبارة عن النماء والزيادة، وفي الشرع هو عبارة عن أداء مال مخصوص، وذلك يقتضي تنقيص المال لا زيادته.
- اسم (الصوم) ففي اللغة عبارة عن مطلق الإمساك، وفي الشرع إمساك مخصوص، بل وقد يطلق شرعا على صوم لا إمساك فيه، كحال الآكل ناسيا[٦].

ونوقش: بأنّها على مدلولاتها اللغوية، غير أن الشارع شرط ضمّ غيرها إليها، وذلك لا يخرجها عن مدلولها اللغوي، فشرط في الإيمان العمل مع التصديق، وفي

---

(١) ينظر: المراجع السابقة.

(٢) من الآية ١٧، من سورة يوسف.

(٣) الآياتان ٣٥، ٣٦، من سورة الذاريات.

(٤) من الآية ١٩، من سورة آل عمران.

(٥) الآية، ٥، من سورة البيّنة.

(٦) ينظر: القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، (ص٤٧٧)، وابن عقيل، الواضح، ٢/ ٤٢٧، والآمدي، الإحكام، ١/ ٣٨، والرازي، المحصول، ١/ ٣٠٤-٣١١، والهندي، نهاية الوصول، ١/ ٢٨٣-٢٩١.

الزكاة الأداء المخصوص، مع كون هذا الأداء سببا لطُهرة المال، فالإحسان إلى الناس من أعظم ما تزكوا به النفس، والشيء يُسمى بسببه، وكلّ ذلك من باب التصرّف بتخصيص الاسم ببعض مُسمياته أو أسبابه، والقاعدة الصحيحة تقول: (**الشرع له ولاية التصرّف في ألفاظه**)، كما لأهل العرف ولاية التصرّف في اللفظ اللغوي تخصيصا أو تعميما أو نقلا [(١)].

القول الرابع: ذهب إلى أنّ الألفاظ الشرعيّة باقيةٌ على معانيها اللغوية لم تُنقل ولم تُغيّر، لكنّ الشارع استعملها على وجه يختص بمراده، بمعنى أنه استعملها مقيّدة لا مطلقة، فكل اسم منها اقترن بمقيّدات شرعيّة تبيّن مقصوده، وهو قول ابن تيمية الذي انتصر له[(٢)]، واستظهره المرداوي، ونسبه إلى جمع من العلماء[(٣)].

ويكاد هذا القول أن يوافق القول الأوّل قول الجمهور الذي يقول بأنّ الألفاظ الشرعيّة منقول من اللغة إلى الشرع بطريق المجاز، غيرَ أنّه يستبعد المجاز في النقل.

وحجة ابن تيمية في أمرين:

الأمر الأول في شأن عربيتها: وذلك بالأدلة الدّالة على عربية القرآن كما سبقت، فهذه دلّت أنها لم تنقل ولم تغيّر.

الأمر الثاني في شأن اختصاص الشارع بمرادها: وهو أننا علمنا تفسير الألفاظ الشرعية وما أريد منها من جهة الشارع، فلا نحتاج بعد ذلك إلى الاستدلال بأقوال أهل اللغة ولا غيرهم، وذلك لا يُخرجها عن عربيّتها، بل هو جار على أصول لسانهم وقواعد لغتهم، فإنّ اللفظ عندهم يُستعمل على جهة مخصوصة كما يريدها المتكلّم مقيّدا غير مطلق، ومعيّنا غير سائب في معناه، وذلك باقترانه بما يريده المتكلّم، فلفظ

---

(١) ينظر: المراجع السابقة، وابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٧/ ٢٩٩..

(٢) ينظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٧/ ٢٩٨-٣٠٠.

(٣) ينظر: التحبير، ٢/ ٥٠٠.

(الحج) – مثلا- هو يتناول كلّ قصد في اللغة، وعندما قال الشاعر:

وأشهد من عوف حلولا كثيرة يحجّون سبّ الزبرقان المُزعفرا[1]

كان متكلما باللغة، وقد قيّد لفظه بحجّ سب الزبرقان المزعفر، فهو حجّ مخصوص، دلّت عليه الإضافة التي قيّدتها بهذه المعاني، وكذلك الحج الشرعي مقيّد بإضافته إلى البيت، وفي قوله تعالى: ﴿فَمَنْ حَجَّ ٱلْبَيْتَ أَوِ ٱعْتَمَرَ﴾[2]، وحج مقيّد بـ (أل) العهديّة، وهو الحج الذي عهدوه من وصف الرسول ﷺ له بقوله وفعله، وهكذا في بقيّة الألفاظ الشرعية، فهي مقرونة مقيّدة بتعريف الشارع لمعانيها ودلالتها دون تأخير[3].

القول الخامس: ذهب إلى التوقّف وعدم ترجيح أيّ من المذاهب، وهو قول سيف الدّين الآمدي.

وحجته: ضعف مأخذ المذهبين اللّذين ذكرهما، وهما: القول بالوقوع والآخر بعدمه، واستدل لهما وناقش الاستدلال، ثمّ قال: «وإذا عُرف ضعفُ المأخذ من الجانبين فالحق عندي في ذلك إنما هو إمكان كل واحد من المذهبين، وأما ترجيح الواقع منهما فعسى أن يكون عند غيري تحقيقه»[4].

الراجح ومسوّغاته:

يترجّح من أقوال الأصوليين السابقة – والعلم عند الله – القول الأوّل قول جمهور العلماء القائل: أنّ الألفاظَ الشرعيّةَ منقولةٌ عن اللغوية إلى المعاني والمقاصد

---

(١) البيت للشّاعر المخبّل السعدي، وهو في البيان والتبيين ٣/ ٩٧، وإصلاح المنطق، (ص ٢٦٢) ولسان العرب، ١/ ٤٥٧، وقوله: (عوف) أي قبيلة، و(حلولا) أي الأحياء المجتمعة، و(سب) أي العمامة.

(٢) من الآية ١٥٨، من سورة البقرة

(٣) ينظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٧/ ٢٨٦، ٧/ ٢٩٨-٣٠١.

(٤) الإحكام، ١/ ٤٤، وعلّق الشيخ عبد الرزاق عفيفي عليه بقوله: (مَن تجاوز حدّه في بحثه، واعتبر كلّ احتمال يخطر بباله، وكثُر في ذلك جدلا، تضاربت لديه الآراء، واستولت عليه الحيرة).

الشرعية بطريق المجاز.

ومسوّغات الترجيح أمران:

الأمر الأول: كونه يجمع بين عربيّة ألفاظ الشريعة وحقائقها الشرعيّة على مقتضى المعهود العربيّ، فمن معهود العرب نقل بعض أوضاع اللغة من الوضع اللغوي إلى المجازي.

الأمر الثاني: أن الموروث الدّيني والاجتماعي عند العرب يشفع لهذا القول، وذلك باشتماله على كثير من المصطلحات الدينية والشعائرية، مما يجعل ألفاظ الشريعة ليست غريبة المعنى ولا متوّحشة اللفظ، بل هي جارية على معاني شرعيّة منقولةً من أصل اللغة، ومن ذلك:

- أن جماعات من البشر – وقت البعثة والتشريع - كانوا غير خالين من أحوال صالحة، هي بقايا الشرائع أو النصائح أو اتفاق العقول السليمة، كما كانت العرب على بقية من الحنيفيَّة، عرفوا بها بعض مناسك الحج، وثبت اغتسالهم من الجنابة واختتانهم، وكان لهم نكاح بخطبة وصداق، كما كان اليهود على بقية من شريعة عظيمة، والنصارى على بقيّة من تعاليم المسيح عليه السلام، وبقيّةُ البشر على بقيّة من مجموع الشرائع الصالحة، وعلى بقيّة من اتباع ما دلّت عليه الفطرة السليمة[1]، وفي صحيح مسلم قال رسول الله ﷺ: (**إنّ الله نظر إلى أهل الأرض، فمَقَتَهم، عربَهم وعجمَهم ، إلا بقايا من أهل الكتاب**)[2]، وهم الباقون على التمسّك بدينهم الحقّ[3]، وعن سلمان الفارسي – رضي الله عنه– قال: (سألت الرسول ﷺ عن أهل

---

(١) ينظر: الشاطبي، الموافقات، ٢/ ١٢٥، ووليّ الله الدهلوي، الحجة البالغة، ١/ ٢٨٤، وابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، (ص ٣٤١)، والحجوي الفاسي، الفكر السامي، ١/ ٢٦-٣٩.

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الجنة ونعيمها، باب الصفات التي يُعرف بها أهل الجنة والنار، (ص ١٢١٤) رقم ٧٢٠١.

(٣) ينظر: شرح النووي على مسلم، ١٧/ ١٩٥، و ابن تيمية، مجموع الفتاوى١٤/ ٦٨.

دين كنت معهم، فذكرت من صلاتهم وعبادتهم، فنزل قوله تعالى: ﴿**إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَٱلَّذِينَ هَادُواْ وَٱلنَّصَٰرَىٰ وَٱلصَّٰبِـِٔينَ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَعَمِلَ صَٰلِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ**﴾[1])[2]، فوصف الله تعالى في الآية أهلَ السّعاة من الأوّلين والآخرين[3].

- ما جاء في الصحيحين أنّ حكيم بن حزام – رضي الله عنه – قال: يا رسول الله، أرأيت أموراً كنت أتحنّث بها في الجاهلية من صلة وعتاقة وصدقة، هل لي فيها أجرٌ؟ قال رسول الله ﷺ: (**أسلمت على ما سلف لك من خير**)[4].
- وفي الصحيح عن أم المؤمنين عائشة – رضي الله عنها – قالت: (كان يوم عاشوراء تصومه قريش في الجاهلية، وكان رسول الله ﷺ يصومه في الجاهلية، فلما قدم المدينة صامه وأمر بصيامه) [5].وقيل: إنما صامت قريش عاشوراء اقتداءً بشرع سالف، ولذا كانوا يعظمونه بكسوة الكعبة فيه، وقيل: لأنها أذنبت فيه ذنبا، فعظُم في صدورهم، فصاموه من كل سنة تكفيرا له[6].

فدلالة تلك النّصوص تشهد أنّ أهل اللغة كانوا يدركون في الجملة مرادات الأسماء الشرعيّة ولم يستوحشوها ، وأنّ « البعثة تستوجب أنّ يكون مادة شريعته ﷺ ما

---

(١) الآية ٦٢، من سورة البقرة.

(٢) أخرجه ابن أبي حاتم في تفسيره، ١/ ١٢٦، وصححه ابن حجر في: العجاب في بيان الأسباب، ١/ ٢٥٦، وقال عنه ابن تيمية في مجموع الفتاوى١٤/ ٦٨: (ثابت بالأسانيد الثابتة)، وضعف الرواية التي قال فيها ﷺ لسلمان: (هم من أهم النار).

(٣) ينظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ١٤/ ٦٨.

(٤) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب البيوع، باب شراء المملوك وهبته وعتقه (ص ٣٥٤) رقم (٢٢٢٠)، ومسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب بيان حكم عمل الكافر إذا أسلم بعده، (ص ٦٥) رقم (٣٢٣).

(٥) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الصوم، باب صوم عاشوراء، (ص٣٢١) رقم (٢٠٠٢)، ومالك في الموطأ ١/ ٤٠٢، رقم (٨٢٢).

(٦) ينظر: ابن حجر،فتح الباري، ٤/ ٣٠٩، و شرح الزرقاني على الموطأ، ٢/ ٢٣٣،.والشوكاني، نيل الأوطار،٣/ ٣٨٩.

عند العرب من الشعائر وسنن العبادات ووجوه الارتفاقات، إذ الشرع إنما هو إصلاح ما عندهم، لا تكليفهم بما لا يعرفونه أصلاً »[1]، فجاء الإسلام ليصحّح عبادات الناس وشعائرهم، بتتميم الصالح، وتشريع الناقص، وإصلاح الفاسد[2]، كما في الحديث عن أبي هريرة – رضي الله عنه– قال: قال رسول الله ﷺ: (**إنّما بُعثت لأتمِّمَ صالح الأخلاق**)[3]، ومن إتمامه تشريع العبادات بألفاظ عربيّة ومعانٍ شرعيّة، حيث نقل معناها من اللغة إلى الشرع، كَمَا كان النّاس ينقصهم معنى الإيمان الشرعي فعرفوه بالقرآن، وقد قال الله: ﴿ وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا ۚ مَا كُنتَ تَدْرِى مَا ٱلْكِتَٰبُ وَلَا ٱلْإِيمَٰنُ ﴾[4]، فهدى اللهُ تعالى نبيّه ﷺ إلى كمال الإيمان، بالوحي والرّسالة[5].

وقد شهد ابنُ فارس[6] اللغويّ على جملة هذا المعنى في قوله: « **كانت** العرب في جاهليتها على إرث من إرث آبائهم في لغاتهم وآدابهم ونسائكهم وقرابينهم، فلما جاء الله تعالى بالإسلام حالت أحوال ونُسخت ديانات وأُبطلت أمور... »[7].

---

(١) وليّ الله الدهلوي، الحجة البالغة، ١/ ٢٨٤.

(٢) ينظر: وليّ الله الدهلوي، الحجة البالغة، ١/ ٢٨٤.

(٣) أخرجه أحمد في المسند، ٩/ ٥٦، والحاكم في المستدرك، ٢/ ٦١٣، وقال:هذا حديث صحيح على شرط مسلم، ووافقه الذهبي، والبيهقي في السنن الكبرى،١٠/ ٣١٨، وقال في مجمع الزوائد ٩/ ١٥: (رواه أحمد ورجاله رجال الصحيح، ورواه البزار إلا إنه قال: " لأتمم مكارم الأخلاق " ورجاله كذلك غير محمد بن رزق الله وهو ثقة)اه ـ والحديث من بلاغات الإمام مالك، قال عنه ابن عبد البر في التمهيد٢٤/ ٣٣٣: (وهذا الحديث يتصل من طرق صحاح عن أبي هريرة وغيره......).

(٤) من الآية ٥٢، من سورة الشورى.

(٥) ينظر: الموصلي، مختصر الصواعق المرسلة، (ص٩٨).

(٦) هو أبو حسين أحمد بن فارس بن زكريا، اللغوي، إمام في الفقه واللغة، من مصنفاته: حلية الفقهاء، ومقاييس اللغة، والمجمل في اللغة، توفي سنة ٣٩٠هـ.
[ينظر: معجم الأدباء (٤/ ٨٠)، ووفيات الأعيان (١/ ٦٦)، وشذرات الذهب (٤/ ٤٨٠)].

(٧) الصاحبي في فقه اللغة، (٤٤).

٣- أقسام الوضع الشرعي:

ينقسم الوضع الشرعي باعتبارين اثنين، هما:

التقسيم الأول: باعتبار اطلاع أهل اللغة على اللفظ أو المعنى:

فينقسم بهذا الاعتبار إلى أربعة أقسام، هي:

الأول: أن يكون اللفظ والمعنى معلومين لأهل اللغة، لكنهم لم يضعوا هذا اللفظ لذلك المعنى: ومنه لفظ: (الرحمن) عَلَم على الله تعالى، فقد عرفوا اللفظ ومعناه، ولم يضعوا لفظ الرحمن له تعالى، كما قال تعالى: ﴿ وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ٱسْجُدُواْ لِلرَّحْمَٰنِ قَالُواْ وَمَا ٱلرَّحْمَٰنُ أَنَسْجُدُ لِمَا تَأْمُرُنَا وَزَادَهُمْ نُفُورًا ﴾[1]، وأنكره المشركون في صلح الحديبيّة كما في الصحيح أن الرسول ﷺ أمر في أن يُكتب في الصلح: (**بسم الله الرحمن الرحيم**)، فقال رسول أهل مكة سُهيل بن عمرو[2]: (أمّا الرحمن فوالله ما أدري ما هو؟، ولكن اكتب باسمك اللهم كما كنتَ تَكتب)[3]، وردّ الله عليهم بقوله: ﴿ قُلِ ٱدْعُواْ ٱللَّهَ أَوِ ٱدْعُواْ ٱلرَّحْمَٰنَ أَيًّا مَّا تَدْعُواْ فَلَهُ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ ﴾[4]، فاختصّ الله باسم الرحمن وقد عرّفهم به بَعد أن جهلوه.

الثاني: أن يكون اللفظ والمعنى غير معلومين لأهل اللغة: ويعزّ إيجاد مثال صريح عليه، فبعضهم يمثله بالحروف المقطّعة، وقد لا يصح حين نعلم أنّ للعلماء كلاما في معناها، كما أنّ العرب يفهمون منها معنى حرفيتها الهجائيّة[5]، ومثّله بعضهم بلفظ

---

(١) من الآية ٢٥، من سورة لقمان.

(٢) هو سهيل بن عمرو بن عبد شمس القرشي العامري، أحد الأشراف من قريش وساداتهم في الجاهلية، وخطبائهم المبرّزين، أُسر يوم بدر كافرا، وأسلم عام الفتح، قال عنه الشافعي: كان سهيل محمود الإسلام يوم أسلم، توفي عام ١٨ في طاعون عمواس في الشام..

[ينظر: الاستيعاب، ٢/ ٦٩٦، والإصابة، ٣/ ١٧٧]

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الشروط، باب الشروط في الجهاد والمصالحة مع أهل الحرب، (ص٤٤٧)، رقم ٢٧٣١.

(٤) من الآية ١١٠، من سورة الإسراء.

(٥) ينظر: الشاطبي، الموافقات، ٢/ ١٢٩.

(المنافق)، فقد وضعه الشرع اسما للذي أبطن الكفر وأظهر الإسلام، بينما العرب لا تعرفه إلا في نافقاء اليربوع، وهو إحدى جُحره الذي يكتمها ويُظهر غيرها، وهذا معنى قريب من معنى الشرع، وكذلك لفظ (الفسق) فقد وضعه الشرع اسما للفواحش التي فيها خروج عن طاعة الله، ولا يعرفها العرب إلا في نحو (فسقت الرُطبة) إذا خرجت من قَشرها، وهو كذلك معنى مشابه لمعنى الشرع[1]، **وتعذّرُ المثال الصريح لهذا القسم راجع للقطع بعربيّة ألفاظ الشريعة كتابا وسنّة، ممّا لا يجعل المناسبة خالية بين لفظي اللغة والشرع، وذلك ظاهر للمُتتبّع لألفاظ الشريعة.**

الثالث: أن يكون اللفظ معلوما لأهل اللغة، والمعنى غير معلوم: ومثاله: كلّ لفظ شرعي وضعه الشرع بإزاء معناه الشرعي، وهو يشمل كل الألفاظ الشرعية التي اختصّ الشارع بتفصيل معناها، كـ (الإيمان، والإسلام، والصلاة، والصوم والحج، وغيرها).

الرابع: أن يكون اللفظ مجهولا لأهل اللغة والمعنى معلوما: ومثاله: الألفاظ الغريبة من ألفاظ الشريعة، وغرابتها غير راجعة لقصور في البيان الشرعي، بل لقصور في فهم وجهها اللغوي، ويمثّلون له بلفظ (الأبّ) الوارد في قوله تعالى: ﴿ وَفَٰكِهَةً وَأَبًّا ﴾[2]،وفي الأثر عن أنس بن مالك أن عُمر بن الخطاب – رضي الله عنهما – قرأ هذه الآية، فقال: (**هذه الفاكهة قد عرفناها فما الأبّ، ثم رجع إلى نفسه فقال: لعَمرُك، إن هذا لهو التكلّف**)[3]، و هذه اللفظة لا يلحق بها تكليف، وخفاء معناها لقصور في فهمها اللغوي لا الشرعي، والتكلّف في معناها بلا علم تكلّفٌ مذموم، وإلا فإن للصحابة أقولا تبيّن المعنى المراد، فابن عباس – رضي الله عنهما – يقول: (الأب: نبت

---

(١) ينظر: ابن فارس، الصاحبي، (ص ٤٤)، والسيوطي، المزهر، ١/ ٢٤٣، وابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٧/ ٣٠٠.

(٢)الآية، ٣١،من سورة عبس.

(٣) أخرجه سعيد بن منصور في سننه، ١/ ١٨١، وبن أبي شيبة في مصنفه، ٦/ ١٣٦، والحاكم في مستدركه ٢/ ٥١٥، وقال صحيح على شرط الشيخين، ووافقه الذهبي.

الأرض ممّا تأكله الدواب، ولا يأكله النّاس)[1]، ويكاد ألّا يسلم لهذا القسم مثال صريح، ولهذا استحال عند الأصوليين إطلاق الشرع لفظا على معنى غير شرعي ولا يعرفه أهل اللغة[2]، نعم قد يجهله البعض وهو جهل نسبي، «وإذا كان كذلك لم يكن لأحد الجزم بأن ما توقف فيه ذهنه وأذهان من هم أعلم منه فلم يفهموه، أنَّ ذلك لنقص في البيان...، بل كلّ ذلك قد يكون لنقص علم المستمع»[3].

وقد نسب بعضهم هذا التقسيم إلى الحقيقة الشرعيّة، وليس إلى النّقل الشرعي، وقال: الحقيقة الشرعية أعم من المنقولة، **والمنقولة أخصّ**[4].

التقسيم الثاني: باعتبار المعنى المنقول إليه:

فقد قسّمته المعتزلة بهذا الاعتبار إلى قسمين:

الأول: الأسماء الدينيّة: وهي أسماء العقيدة وأصول الدين، مثل: (الإيمان، والكفر، والفسق)، فهي منقولة من اللغة إلى قضايا في أصول الدّين، ولأجل مقامها العقدي سمّوها بالدينية تمييزا لها عن أسماء الأحكام العملية الفرعية.

الثاني: الأسماء الشرعية: وهي أسماء الأحكام العملية الفرعية، مثل(الوضوء، والصلاة، والزكاة)، فهي منقولة من اللغة ومستعملة في فروع الشريعة، وهي تعمّ كلّ أسماء الأحكام الشرعية المبحوثة في الأبواب الفقهية[5].

هكذا نقل القسمة كثير من الأصوليين، وخالفهم الرازي في طريقة التقسيم،

---

(١) أخرجه الطبري في تفسيره، ٣٠/ ٧٥.

(٢) ينظر: الزركشي، البحر المحيط، ١/ ٥١٨.

(٣) ابن تيمية، بيان تلبيس الجهمية، ٨/ ٤١٥.

(٤) ينظر هذا التقسيم في: الهندي، نهاية الوصول، ١/ ٢٦٥-٢٦٩،السبكي، الإبهاج، ١/ ٢٧٥، والزركشي، البحر المحيط، ١/ ٥١٨.

(٥) ينظر: الجويني، البرهان، ١/ ١٣٣، والغزالي، المستصفى، ٣/ ١٧، والطوفي، شرح المختصر، ١/ ٤٩١، واللكنوي، فواتح الرحموت، ١/ ١٩٥.

وجعله منقسما عند المعتزلة إلى أسماء أجريت على الأفعال كالصلاة والزكاة، والصوم، وغيرها، وتسمّى بالشرعية، وإلى أسماءٍ أجريت على الفاعلين، كالمؤمن، والفاسق، والكافر، والمصلّي، وغيرها، وتُسمّى بالدينية[1].

وقد أُخذ على تقسيم الرازي جواز تسمية الشرعي بالديني والديني بالشرعي، في مثل الصلاة اسم شرعي والمصلي اسم ديني، والمؤمن اسم ديني والإيمان اسم شرعي، وهم قد أرادوا التفرقة بين العقدي والعملي، ولم ينقل عنهم سوى ذلك[2].

لكننا نجد تقسيم القاضي عبد الجبار المعتزلي هو عين ما نقله الرازي عنهم[3]، فدعوى عدم النقل عنهم غير صحيحة، ثم إن تقسيم الرازي يوافق هوى المعتزلة في الأسماء الشرعية، فهم بالأساس أدخلوا عنصر المدح والذم في الأسماء الشرعية المتعلقة بالفاعلين، فقالوا: إن الوضع الشرعي اختص في أمرين: **الأوّل**:أنّ الاسم الشرعي غيرُ مُبقى على ما كان عليه في اللغة، **والثّاني**: أنّ فاعله يستحقّ المدح والتعظيم إن كان مأمورا به، والذمّ والاستخفاف إن كان منهيا عنه، والمدح أو الذم المُترتّب عليه الثواب والعقاب لا يكون إلا في أسماء الفاعلين[4]، وبهذا فإنّ تقسيم الإمام الرازي أوجه وأشبه بتقسيم المعتزلة .

٤ - الأسماء الإسلامية:

جرى تداول مصطلح (الأسماء الإسلامية) في بعض كتب التراث، خاصة كتب اللغة، وهم يتوسعون في دلالة هذا المصطلح أكثر مما عليه علماء الأصول، وذلك أنهم يضمّون للاسم الإسلامي بالإضافة للألفاظ الشرعية كلَّ عَلم على شخص أو كيان،

---

(١) ينظر: المحصول، ١/ ٢٩٩.

(٢) ينظر: الإسنوي، نهاية السول، ١/ ٢٩٧، والزركشي، البحر المحيط، ١/ ٥٢٤.

(٣) ينظر: شرح الأصول الخمسة، (ص٤٧٩).

(٤) ينظر: المرجع السابق، (ص٤٧٦).

أو أسلوب كلامي، أو مثل سائر، أو مصطلح معنوي، أو قاموس اجتماعي، قد صدر من أعيان إسلامية واشتهر في حضن الإسلام،[1]، أما في أصول الفقه فلا يدخل في اللفظ الشرعي إلا ما تعلّق به عمل أو اعتقاد.

ومن الألفاظ والأساليب التي جرى بها توسيع مصطلح (الأسماء الإسلامية) عمّا كان عليه الوضع الشرعي في أصول الفقه الأمور التاليّة:

أولاً: أسماء الأعلام الإسلامية: سواء كان علما على الأشخاص مثل: (عبد الرحمن وعبد الله) وغيرهما من الأسماء المنسوبة إلى الديانة الإسلاميّة [2]، أم كان علما على مكان، مثل: (المسجد الحرام)، علما على حريم الكعبة المحيط بها ومحل الطواف والصلاة والاعتكاف، ولم يُعرف قبل الإسلام بذلك، وقد سمّت العرب مكّةَ بالبلد الحرام، أي المحرمة على الظلمة والمعتدين، ولم تعرف اسم المسجد أو المسجد الحرام[3].

ثانيا: الأسماء الاجتماعية: فما بين عهد الجاهليّة والإسلام نشأت أسماءٌ وألقاب فرضتها ظروف الانتقال وتميّز عهد الإسلام عن عهد الجاهليّة، ونسبها اللغويون إلى الأسماء الإسلامية لابتدائها في الإسلام وحضارته، من ذلك اسم (**مُخضرم**) علم على حال مَن عاش الجاهلية والإسلام، خاصةً النبلاء منهم، كحال الشعراء الذين قالوا الشعر في الجاهلية والإسلام[4]، ومنه اسم (المنافق) عَلَم على ظاهرة إبطان الكفر وإظهار الإسلام غداة ظهور الإسلام في المدينة[5]، ومن ذلك – أيضا – اسم (الجوائز) بمعنى العطايا، وواحده (جائزة)، فقد ذكر بعض أهل اللغة أنه اسم إسلامي، قاله أحد أمراء الجيوش بمناسبة عبور نهر، فقال: من جاز ذلك النهر فله كذا وكذا، فسار

(١) ينظر: ابن فارس، الصاحبي في فقه اللغة، (ص ٤٤)، والسيوطي، المزهر، ١/ ٢٤٣.
(٢) ينظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ١/ ٣٧٩.
(٣) ينظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير، ٢/ ٢٩.
(٤) ينظر: ابن فارس، الصاحبي، (ص ٥٣)، والسيوطي، المزهر، ١/ ٢٤٤.
(٥) ينظر: المرجعان السابقان.

اسما لكلّ عطيّة مقابل عمل[1].

ثالثا: أسماء المناسبات والأزمنة: كالأعياد الإسلامية، وقد سمّى الرسول ﷺ يوم الجمعة بعيد المسلمين، فقال فيه ﷺ: **(إن هذا يوم جعله الله للمسلمين عيدا)** [2]، وسمى ﷺ عيدي الفطر والأضحى، وأبدلهما بأعياد الجاهلية بقوله ﷺ: **(إن الله قد أبدلكم بهما خيرا، يوم الأضحى ويوم الفطر)** [3]، وتلك مناسبات إسلامية اختص الشرع بتسميتها[4]، ومن ذلك اسم شهر (المُحرّم)، ولم يكن معروفا في الجاهلية، وكان يُقال له ولشهر صفر بعده: (الصِّفْرين)، وكان أول الصِّفْرين من الأشهر الحُرُم، وكانت العرب تُحرِّمه تارة، وترجيه تارةً أخرى لصفر الثاني[5]، فسماه الرسول ﷺ شهر الله المحرّم[6].

رابعا: الأساليب الإسلامية: وهي الأمثلة المضروبة والعبارات السائرة بين الناس، والتي قيلت في الإسلام بقول الرسول ﷺ أو بقول غيره من أعلام المسلمين ولم يُسبقوا إليها، من ذلك ما جاء في الحديث عن عبد الله بن عتيك – رضي الله عنه – قال الرسول ﷺ: (ومَن مات حَتْفَ أَنْفِه فقد وقع أجره على الله) **قال الراوي**: (وإنّها لكلمة ما سمعتها من أحد من العرب قبل رسول الله ﷺ، يعني بحتف أنفه، أي على فراشه) [7]، فصار

---

(١) ينظر: السيوطي، المزهر، ١/ ٢٤٧.

(٢) أخرجه ابن ماجة في سننه، كتاب إقامة الصلاة، باب ما جاء في الزينة يوم الجمعة، (ص١٩٧)، رقم ١٠٩٨، والطبراني في المعجم الصغير، ٢/ ٥٠، وصححه الألباني في المشكاة، ١/ ٤٤٠.

(٣) ينظر: أخرجه أبو داود في سننه، كتاب الصلاة، باب صلاة العيدين، (ص ١٧٧) رقم ١١٣٤، والحاكم في مستدركه، ١/ ٢٩٥، وقال صحيح على شرط مسلم، ووافقه الذهبي.

(٤) ينظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٧/ ١٥٨-١٥٩.

(٥) ينظر: السيوطي، المزهر، ١/ ٢٤٨.

(٦) كما في قوله ﷺ: (أفضل الصيام بعد رمضان شهر الله المحرم)، أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الصيام، باب فضل صوم المحرّم، (ص٤٧٨) رقم ٢٧٥٥،

(٧) أخرجه أحمد في مسنده، ٤/ ٣٦، وابن أبي شيبة في مصنفه، ٤/ ٢٠٤، والحاكم في مستدركه ٢/ ٨٨، وصححه، ووافقه الذهبي.

لفظ: (مات حتف أنفه) مثلا سائرا على كلّ مَن مات على فراشه[١]، ومِن ذلك قوله ﷺ في الحرب: **(الآن حمي الوطيس)** [٢]،فسار مثلا لم يُسبق إليه رسول الله ﷺ[٣].

ومِن الأساليب الإسلامية قول: (رَغِمَ أَنْفُه)، وهو دعاءٌ بالذلّ والخِزي، كما قال رسول الله ﷺ: (رَغِم أنفُه، رَغِم أنفُه، رَغِم أنفُه) **قيل: مَن يا رسول الله؟** قال ﷺ: (مَن أدرك والديه عند الكِبَر أو أحدَهما فدخل النار)، ولم يُعثر على قولٍ في حصافة هذا الأسلوب قبل الرسول ﷺ[٤].



(١) ينظر: الجاحظ، البيان والتبيين، ٢/ ١٥.

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الجهاد، باب غزوة حنين، (ص٧٨٩) رقم ٤٦١٢.

(٣) ينظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ١٤/ ٦٥.

(٤) ينظر: محمد أديب، المعجم في الأساليب الإسلامية والعربية، (ص٢٦٩).

وقد قال الجاحظ في البيان والتبيان،٢/ ١٥ : (وسنذكر من كلام رسول الله ﷺ ممّا لم يسبقه إليه عربي، ولا شاركه فيه أعجمي، ولم يُدّع لأحد ولا ادّعاه أحد، مما صار مستعملا، ومثلا سائرا، فمن ذلك قوله: **يا خيل الله اركبي**، وقوله: **مات حتف أنفه** وقوله: لا تنتطح فيه عنزان، وقوله: الآن حمي الوطيس، وقوله: كل الصيد في جوف الفرا، وقوله: لا يلدغ المؤمن من جحر مرتين).

المبحث الثالث

محامل الدلالة الأصولية

ويشتمل على تمهيد وثلاثة مطالب:

تمهيد: في المراد بالحمل وأهميته وصفته وشروطه.

المطلب الأوّل: الحمل على اللسان العربي.

المطلب الثاني: الحمل على البيان الشرعي.

المطلب الثالث: الحمل على الفطرة الأمية.

تمهيد: في المراد بالحمل وصفته وشروطه

١- المراد بالحمل، وأهميّته:

الحمل في اللغة: هو إقلال الشيء، ويُطلق على ما في رحم الأنثى حَمْل، فيقال: امرأة حامل[١]، وجمعه: أحمال وحوامل، ويقال (حمل) لحمل المرأة البرّة، و(احتمال) لحمل المرأة الفاجرة[٢]، وحمل القرآن: حفظه والعمل به[٣]، وفي التنزيل قوله تعالى: ﴿ مَثَلُ ٱلَّذِينَ حُمِّلُوا۟ ٱلتَّوْرَىٰةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ ٱلْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًۢا ﴾[٤].

والحمل في الاصطلاح: يُطلق عند الأصوليين ويُراد به: **(اعتقاد السّامع مُراد المتكلّم من كلامه)**[٥]، فالحمل اعتقاد، والاعتقاد يتناول مراد المتكلم وقصده من اللفظ، بمعنى أنّ السامع عندما يعلم قصد المتكلم فإنّ وظيفته هو حمل الكلام على هذا القصد، كي تَتمَّ ثمرة الدلالة اللفظيّة، فمراحل دلالة اللفظ تبدأ بوضع اللفظ بإزاء معناه أوّلاً، ثمّ استدلال المتكلّم به على قصده ثانيا، ثم اعتقاد السامع مرادَ المتكلّم ثالثا.

والحمل في الدلالة الأصولية هو أحد شرطي الاستدلال باللفظ، فإنّ الاستدلال بكلام الشارع يتوقّف على أمرين، هما:

- معرفة ثبوت اللفظ. وهو دراسة السند.
- معرفة المراد باللفظ. وهو دراسة المتن[٦].

لهذا يلقى مصطلح (الحمل) في الدّلالة الأصولية اهتماما كبيرا، باعتبار أنّه اعتقاد

---

(١) ينظر: ابن فارس، مقاييس اللغة، ٢/ ١٠٦، مادة (حمل).

(٢) ينظر: ابن منظور، لسان العرب، ١١/ ١٧٨.

(٣) ينظر: المعجم الوسيط، (ص١٩٩).

(٤) من الآية ٥، من سورة الجمعة.

(٥) ينظر: القرافي، شرح التنقيح، (ص٢٠)، والسبكي، الإبهاج، ١/ ٢٦٤، والإسنوي، التمهيد، (ص١٧٣)، ونهاية السول، ١/ ٢٦٥، والمرداوي، التحبير، ١/ ٢٦٠، وحاشية العطار على شرح المحلي، ١/ ٣٨٧.

(٦) ينظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ١٩/ ٢٨٦.

قصد الشارع من كلامه، وليس مجرّد حفظ نصوصه وألفاظه، واعتقاد قصد الشارع يشترك به الجمهور، باعتبار أن « ألفاظ القرآن والسنّة إنّما يحفظها خواص أمّته، وأمّا المعاني التي بلّغها ﷺ فإنه يشترك بها العامّة والخاصة »[1]، ولهذا « **كانت معرفة الصحابة لمعاني القرآن أكمل من حفظهم لحروفه، وقد بلّغوا تلك المعاني إلى التابعين أعظم ممّا بلّغوا حروفه، فإنّ المعاني العامّة التي يحتاج إليها عموم المسلمين، مثل معنى التوحيد، ومعنى الواحد والأحد، والإيمان والإسلام، ونحو ذلك، كان جميع الصحابة يعرفون ما أحب الله ورسوله ﷺ من معرفته، ولا يحفظ القرآن كلَّه إلا القليل منهم، وإن كان كل شيء من القرآن يحفظه منهم أهل التواتر** »[2].

وليس المقصود هو استواء الكلّ في الفهم، بل الفهم الواجب على كلّ أحد هو بحسب حاله،لأنّ من الفهم ما هو فهمٌ خاصّ، هو عنوان الصديقيّة، ومنشور الولاية النبويّة، قد تفاوتت فيه مراتب العلماء، حتّى يُعَدّ الواحد منهم بألف[3]، قال الخطيب البغدادي[4] مؤكّدا هذا المعنى: « **فإنّ العلم هو الفهم والدّراية، وليس بالإكثار والتوسّع في الرواية** »[5]، وفي ذلك قال الإمام مالك: (إنّ العلم ليس بكثرة الرواية، إنّما العلم نور يقذفه الله في القلب)[6].

---

(١) الموصلي، مختصر الصواعق المرسلة، (ص٥٣٤).

(٢) ابن تيمية، ١٧/ ٣٥٣.

(٣) ينظر: ابن القيم، مدارج السالكين، ١/ ٤١..

(٤) هو أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد الخطيب البغدادي، حافظ المشرق، وأحد الأئمة الأعلام، له تصانيف كثيرة وآثار قيّمة، منها: تاريخ بغداد، والكفاية في علم الرواية، وتقييد العلم، والفقيه والمتفقه، وغيرها، توفي سنة ٤٦٣هـ. [ينظر: طبقات الشافعية الكبرى، ٢/ ٣٦٢، وسير أعلام النبلاء، ١٨/ ٢٧٠].

(٥) الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع،٢/ ١٧٤. وابن أبي حاتم في تفسيره، ٢/ ١٧٤.

(٦) أخرجه الخطيب في الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع،٢/ ١٧٤، وابن أبي حاتم في تفسيره، ١٠/ ٣١٨، والبيهقي في المدخل، (ص٢٣١)، وأخرج نحوه عن عبد الله بن مسعود، (ص٣١٤)، بلفظ: (ليس العلم بكثرة الحديث ولكن العلم بالخشية).

ثمّ إنّ « صحة الفهم وحُسن القصد من أعظم نِعَم الله التي أنعم الله بها على عبده، بل ما أُعطي عبدٌ عطاءً بعد الإسلام أفضل ولا أجلّ منهما، .. وبهما يأمن العبد طريق المغضوب عليهم الذين فسَد قصدهم وطريق المغضوب عليهم الذين فسَدت فُهومُهم... »[1]، بدليل أنّه « **لمّا كان المقصودُ من التخاطب التقاءَ قصد المتكلم وفَهْمَ لمخاطَب على محزٍّ واحد، كان أصحّ الإفهام وأسعد الناس بالخطاب ما التقى فيه فهم السامع ومراد المتكلم، وهذا هو حقيقة الفقه الذي أثنى الله ورسوله به على أهله وذمّ مَن فَقَدَه** »[2].

والمسلم مكلّف بالعمل والاتباع، والعمل هو ثمرة فهم النصوص الشرعية على مرادها بكل حال، ومادام أن الإيمان والعمل مُرتّب على مصطلح (الحمل) في منهج الامتثال، فلا عجب أن يأخذ (الحمل) اهتمام كلّ باحث شرعي يبتغي استخلاص الدلالة المقصودة من نصوص الشريعة، قال الحافظ ابن رجب: « إنّما الحاجة المهمّةُ إلى فهم ما أخبرَ الله به ورسولُه ﷺ، ثمَّ اتّباعُ ذلك والعمل به،....فالذي يتعيَّنُ على المسلم الاعتناءُ به والاهتمامُ أنْ يبحثَ عمَّا جاءَ عن الله ورسوله ﷺ، ثم يجتهدُ في فهم ذلك، والوقوف على معانيه، ثم يشتغل بالتصديقِ بذلك إنْ كان من الأمور العلميّة، وإنْ كان من الأمور العملية بذَلَ وسْعَهُ في الاجتهاد في فعل ما يستطيعه من الأوامر، واجتناب ما يُنهى عنه،... »[3]

٢- صفة الحمل:

الحمل صفة للسامع باعتبارين:

الأول: باعتبار صفة التسليم: فالحمل أحد أجزاء الدّلالة من حيث الثمرة،

---

(١) ابن القيم، إعلام الموقعين، ٢/ ١٦٤.

(٢) ابن القيم، الصواعق المُرسلة، ٢/ ٥٠٠-٥٠١.

(٣) جامع العلوم والحكم، ١/ ٢٤٤.

فتستكمل الدلالة اللفظية ثمرتها الوجوديّة بفهم السّامع مُراد المتكلّم، وهو بهذا الاعتبار غير منشئ للدّلالة، ولا حظّ له في بناء الدلالة القصدية، بل الحمل فاعل في دائرة الفهم والكشف عن قصد المتكلّم.

وذلك يعني أنّ العقل يعتقد دلالة اللفظ مُسلّمةً من لدن السامع كما هو مقصود المتكلّم، دون تأويلها على غير قصد المتكلّم، مادام أن السامع منوط بالفهم ومتصف به فحسب، وتلك الصفة تُعقد عليها الخناصر تأصيلا وتقعيدا لصحة فهم النصوص الشرعية، كما قعدها الطحاوي[1] بقوله: « **ولا تثبت قدم الإسلام إلا على ظهر التسليم والاستسلام** »[2]، فلا يصح فهم نصوص الوَحْيين إلا بالانقياد لها والعمل بمرادها، وعدم الاعتراض عليها أو معارضتها برأي أو معقول أو قياس[3]، وقد قال الإمام الزهري[4]: (**من الله البيان، وعلى الرسول البلاغ، وعلينا التسليم**)[5].

والمؤمن مطالب باعتقاد كلّ نصوص الشريعة على مرادها الشرعي، وقد جاءت مفصّلةَ الألفاظ مُبيّنةَ المعاني، كما أخبر تعالى بقوله: ﴿**وَلَقَدْ جِئْنَاهُم بِكِتَابٍ فَصَّلْنَاهُ عَلَىٰ عِلْمٍ هُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ**﴾[6]، وقال سبحانه: ﴿**قَدْ فَصَّلْنَا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ**﴾[7] وقال جلّ شأنه:

---

(١) هو أحمد بن محمد بن سلامة، أبو جعفر المصري الطحاوي، الحافظ الفقيه، الحنفي، ابن أخت المُزني الشافعي، من مصنفاته: أحكام القرآن، والمختصر في الفقه، واختلاف الفقهاء، ومعاني الآثار، وغيرها، توفي سنة ٣٢١هـ
[ينظر: الجواهر المضية، ١/ ١٠٣، وطبقات الحنفية لابن الحنائي، ص١٧١].

(٢) ينظر: ابن أبي العز، شرح العقيدة الطحاوية، (ص٢٣١).

(٣) ينظر: المرجع السابق.

(٤) هو محمد بن مسلم بن عبد الله بن شهاب الزهري، من بني زهرة بن كلاب، أبو بكر، أوّل مَن دوّن الحديث، وأحد التابعين الحفاظ، توفي سنة ١٢٤هـ
[ينظر: الطبقات الكبرى، ٥/ ٣٤٨، تذكرة الحفاظ ١/ ١٠٨، وحلية الأولياء ٣/ ٣٦٠]

(٥) أخرجه البخاري معلقا، (ص١٢٩٩)، وابن حبان في صحيحه بترتيب ابن بلبان، ١/ ٢٠٥، وابن نعيم في الحلية، ٣/ ٣٦٩.

(٦) الآية ٥٢، من سورة الأعراف.

(٧) من الآية ٩٧، من سورة الأنعام.

﴿قَدۡ فَصَّلۡنَا ٱلۡأٓيَٰتِ لِقَوۡمٖ يَفۡقَهُونَ ﴾[1]. وقال الشافعي – رحمه الله– قوله: (آمنت بالله وبما جاء عن الله على مراد الله، وآمنت برسول الله ﷺ وما جاء عن رسول الله ﷺ على مراد رسول الله ﷺ)[2]، و« ما قاله الشافعي، فإنه حق يجب على كل مسلم أن يعتقده، ومَن اعتقدَه ولم يأتِ بقولٍ يناقضه، فإنّه سالكٌ سبيلَ السلامة في الدنيا والآخرة »[3]، فـ « الواجب فيما علّق عليه الشارع من إحكام من الألفاظ والمعاني أن لا يُتجاوز بألفاظها ومعانيها، .. ويُعطى اللفظ حقّه والمعنى حقّه »[4].

الثاني: باعتبار صفة التحصيل: فعلى السامع تحصيل مقصود الكلام إمّا بالعلم المباشر لبداهة معرفة المعنى المراد، أو بالاجتهاد في معرفة المعنى غير المباشر للفظ، باستثمار فائدة النّص من معقوله وفحواه، وقرائنه ومقتضاه، فيتّصف بهذا الاعتبار بصفة الاجتهاد.

وذلك يعني أن السامع يحصّل مقصود المتكلّم بوسع عقله وإدراكه، وتحصيل مقصود الكلام متفاوت بتفاوت ظهور قصد المتكلم، وبذلك يكون الحمل بصفته تحصيلا واجتهادا على مرتبتين، هما:

المرتبة الأولى: أن يظهر موضوع اللفظ نصا جليّا على معناه، فيكفي في حمله معرفة اللغة[5]، ويجب حمله عليه دون اختلاف بين السّامعين، ويكفي ملاحظة الفهم، وإلا لصراحة ظهور قصد المتكلّم لا يحتاج إلى بذل وُسْع، ومخالفته أو الاختلاف عليه يُعدّ مراغمةً وعنادا واجتراءً على النّص، وافتياتا على قصد المتكلّم[6]، « ولذلك أجمع

(١) من الآية ٩٨، من سورة الأنعام.

(٢) ينظر: ابن قدامة، لمعة الاعتقاد، (ص٧)، وذم التأويل، (ص١١).

(٣) ابن تيمية، الرسالة المدنية، (ص٣)، وينظر: مجموع الفتاوى، ٦/ ٣٥٤.

(٤) ابن القيم، إعلام الموقعين، ٢/ ٣٩٧.

(٥) ينظر: الغزالي، المستصفى، ٣/ ٣٠.

(٦) ينظر: الطوفي، شرح المختصر، ١/ ٥٥٥.

الفقهاء على أن صرائح الألفاظ لا تحتاج إلى نيّة، لدلالتها إما قطعاً أو ظاهراً وهو الأكثر »[١].

المرتبة الثانية: أن يخفَ قصدُ المتكلّم، وذلك:

- إمّا لإجمال لفظه وخفاء معناه.
- وإمّا لأنه يحتمل معنيين فأكثر، « فلا يُعرف المراد منه حقيقة إلا بانضمام قرينة إلى اللفظ »[٢].
- وإمّا لأنّ تحديد المعنى يتطلّب استخراج العلل الباعثة عليه.
- وإمّا لدلالته على أمرٍ خارج عن منطوق اللفظ لازمٍ له، فيتطلّب الحمل حمل اللفظ على الفحوى والمفهوم، كدلالة الاقتضاء والإشارة وتنبيه الخطاب ودليل الخطاب، والتي تحتاج إلى تعقّل وتأمّل.

فحينئذ يستعين الحمل بالاجتهاد وآلة الاستنباط، حتّى يحمل كلام المتكلّم على الراجح من مراده، دون الاحتمالات الضعيفة[٣]، والاستنباط أمر زائد على مجرّد الفهم، لأنّ « الاستنباط إنما هو استنباط المعاني والعلل ونسبة بعضها لبعض، ... ومعلوم أن ذلك قدرٌ زائد على مجرّد فهم اللفظ، ...، يوضّحه أن الاستنباط استخراج الأمر الذي من شأنه أن يخفى على غير مُستنبطه »[٤]، فـ « **الاستنباط ليس إلا استخراج المعنى من المنصوص بالرأي** »[٥].

والحمل بهذه الصفة يقود إلى حقيقة حتْمية، هي أنه كلّما وضح قصد المتكلّم كلّما تمكّن السامع من قطعيّة دلالة لفظه، وارتفع احتمال الاختلاف على قصده، وكلّما

---

(١) القرافي، شرح التنقيح، (ص١٢٠).

(٢) الغزالي، المستصفى، ٣/ ٣٠.

(٣) ينظر: الطوفي، شرح المختصر، ١/ ٥٥٩.

(٤) ابن القيم، إعلام الموقعين، ٢/ ٣٩٧.

(٥) أصول السرخسي، ١/ ١٢٨.

اختفى قصد المُتكلّم كلّما ضَعُف قطع السامع في دلالة لفظه، حتى يختلف الحمل باختلاف «فهم السامع وإدراكه، وجودة فكره وقريحته، وصفاء ذهنه، ومعرفته بالألفاظ ومراتبها، فهذه الدلالة - بإضافتها للمستمع - **تختلف اختلافا متباينا بحسب تباين السامعين في ذلك**»[1]، وكذلك النصوص الشرعية فقد «يقصر فهم أكثر الناس عن فهم ما دلت عليه النصوص، وعن وجه الدلالة وموقعها، وتفاوتُ الأمةِ في مراتب الفهم عن الله تعالى ورسوله ﷺ لا يحصيه إلا الله، ولو كانت الأفهام متساويةً لتساوت أقدام العلماء!»[2].

وبصورة أوضح: يعمد بعض الأصوليين للتفريق بين (المعنى والقصد)، فالمعنى الأصل فيه البيان المشتهر الظاهر من دلالة اللفظ الوضعية، ممّا لا يجعل حمله بحاجة إلى مادّة الفقه واجتهاد الفقيه، بل لمجرّد الفهم فحسب، أمّا القصد فهو المعنى الباطن للفظ، فيحتاج إلى الفقه وجهود الفقيه لاستخراج الفحوى والعلل والمعاني، والأشباه والنظائر التي جرت عليها عادة المتكلّم، فـ «الاستنباط أصل في معرفة مقصود المتكلّم إذا كان كلامه مصونا عن الهدر، محمولا على الفائدة»[3]، «**وذلك قدر زائد على مجرّد فهم اللفظ**»[4]، إذ هو فهم غرض المتكلّم من كلامه، و«قولنا: غرض المتكلّم من كلامه، إشارةٌ إلى أنّه زائد على مجرّد دلالة اللفظ الوضعية، فإنه يشترك في معرفتها الفقيه وغيره ممّن عرف الوضع، **وبهذا الاعتبار يُسْلب عمن اقتصر على ذلك من الظاهرية اسمُ الفقيه!**»[5]، حيث «**العبرة - في الفقه - بإرادة المتكلّم لا بلفظه**»[6].

---

(١) ابن القيم، إعلام الموقعين، ٣/ ١١٦.

(٢) المرجع السابق، ٣/ ٩٠.

(٣) ابن بَرهان، الوصول إلى علم الأصول، ١/ ١٣٨.

(٤) ابن القيم، إعلام الموقعين، ٢/ ٣٩٧.

(٥) السبكي، الإبهاج، ١/ ٢٨.

(٦) ابن القيم، إعلام الموقعين، ٢/ ٣٨٥.

وكأنّ إضرابَ المدرسة الظاهريّة عن استنباط العلل الباعثة والمقاصد الخفيّة من الكلام حَصَرَهم في الفهم اللفظي وسَلَبَهم الفقه الاستنباطي، لأنّ « أصحاب الألفاظ الظواهر قصَّروا بمعانيها عن مراده »[1]، أي: مراد المتكلّم، ويقول الشاطبي: « فاعلم أنّ الله تعالى إذا نفى الفقه أو العلم عن قوم فذلك لوقوفهم مع ظاهر الأمر، وعدم اعتبارهم للمراد منه، وإذا أثبت ذلك فهو لفهمهم مراد الله من خطابه وهو باطنه »[2]، ويمضي الإمام ابن القيّم في ترسيخ هذه القضيّة حتى يصف مَن يأخذ بظاهر النص ومنطوقه بأنّه (**لفظي**)، ومَن يأخذ بمراد النص ومفهومه بأنه (**عارف**)، « والعارف يقول: **ماذا أراد؟**، واللفظي يقول: **ماذا قال؟** »[3]، وهذه أمارة بيّنة على الفرق بين (الفهم والقصد) في باب حمل الألفاظ على معانيها، **ليصحّ بعد ذلك القول بأنّ (فهم المعنى) نتاج الوضع، وأنّ (فقه القصد) نتاج الاستعمال، أي الاستدلال باللفظ**[4].

٢- شروط الحمل:

ينبغي توفر شروط في المتكلّم والكلام والسامع لكي يصح حمل الكلام على معناه، هذه الشروط تُساهم في حفظ الدلالة المُرادة على وجهها الصحيح وَفق قصد المتكلّم، بقدرٍ يُقلّل فرص الأغلاط الحمليّة الناتجة عن محاولة فهم المعنى. وأصرح الشروط المطلوبة لتحقيق الحمل الصحيح، هي:

الأوّل: اشتراط قصد الكلام:

فلابدّ بحال أن يقصد المتكلم الدلالة المعنوية من كلامه، إذ « إن دلالة اللفظ على المعنى دلالة قصديّة إرادية »[5]، و« **ليس لأحدٍ أنْ يحمل كلام أحدٍ من الناس إلا على ما**

---

(١) ابن القيم، إعلام الموقعين، ٢/ ٣٩٢.

(٢) الموافقات، ٤/ ٢١٤.

(٣) إعلام الموقعين، ٢/ ٣٨٦.

(٤) ينظر: د/ محمد يونس، علم التخاطب الإسلامي، (ص٧٧).

(٥) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٧/ ١١٥.

عرف أنّه أراده»[1]، ويجب تحقّق القصد في أمرين:

الأول: القصد الاختياري، وهو كونه مُختارا غير مُكره.

والثاني: القصد المعنوي، وهو إرادة موجِب اللفظ ومقتضاه[2].

فإذا وَثق السامع من قصد المتكلّم تمكّن من حمل كلامه على مراده، بل ووجب – حينئذ– حمل كلامه على ظاهر قصده، وأمارة ذلك الوثوق: هو الاعتياد المعهود من تعبير المتكلّم عن مراده بهذه اللغة، مع انتفاء ظهور قصدٍ من المتكلّم يخالف كلامه[3].

وقصد المتكلّم أحد المرجّحات الحاسمة عند اختلاف دلالة اللفظ، حيث قد «**تختلف دلالة اللفظ تارة بحسب اللفظ المفرد، وتارة بحسب التأليف، وكثير من وجوه اختلافه قد لا يُبيّن بنفس اللفظ، بل يُرجع فيه إلى قصد المتكلم، وقد يظهر قصده بدلالة الحال**»[4]، لهذا فإنّ «**التعويل في الحكم على قصد المتكلم، فالألفاظ لم تقصد لنفسها، وإنّما هي مقصودة للمعاني والتوصّل بها إلى معرفة مراد المتكلم**»[5]، حتّى يصحّ القول بأنّ «**دلالة اللفظ هي العلم بقصد المتكلم به**»[6]، فمتى وضح قصد المتكلم وجب الحمل على هذا القصد[7].

ومقاصد المتكلّم محصورةٌ في القصد الاستعمالي المعتاد من استعمال اللفظ وسياق الكلام، أمّا ما لا يخطر بالبال إلا بالأخطار، وجاز أن يشذّ عن ذكر اللافظ وذهنه، فلا يسوغ حمل معنى الكلام عليه، لبعده عن قصد المتكلّم في خصوص سياقه واستعماله، حتى ولو اقتضاه أصل الوضع، كعدم دلالة تعميم قوله ﷺ: (**أيُّما إهابٍ دُبغ فقد**

---

(1) المرجع السابق، ٧/ ٣٦.

(2) ينظر: ابن القيم، إعلام الموقعين، ٤/ ٤٤٧.

(3) ينظر: المرجع السابق، ٤/ ٥١٩.

(4) ابن تيمية، الفتاوى الكبرى، ٣/ ٢٠٨.

(5) ابن القيم، إعلام الموقعين، ٢/ ٣٨٤.

(6) الموصلي، مختصر الصواعق المرسلة، (ص١٠٠).

(7) ينظر: ابن القيم، إعلام الموقعين ، ٢/ ٣٨٥.

طَهُر)[1]، على جلد الكلب، فقد خرج من قصد المتكلّم بحسب الاستعمال والقصد العرفي ولو اقتضاه الوضع اللغوي، لأن خروجه عن ذهن المتكلّم وذهن المستمع في هذا السياق هو الغالب الواقع، ونقيضه هو المُستغرب[2]، وقال الأصوليون: «**حمل كلام رسول الله ﷺ على الشاذّ النّادر باطل**»[3].

ومِن ضرورة الفهم الصحيح تلقّي الخطاب في ظلال مقاصد الكلام، لأنّ إهمال القصد وعزله عن الخطاب ضلال في الفهم وإضرار في الدّلالة، «**فَإياك أن تُهمل قَصْد** المُتكلّم ونيّته وعرفه، فتجني عليه وعلى الشريعة، وتَنسب إليها ما هي بريئة منه»[4]، **فالخطاب لا يدلّ بحسب الوضع فحسب، بل بحسب الوضع ومقاصد المُتكلّم وسياق الكلام**، فالدّلالة يُراد بها أمران: **الأوّل**: كون اللفظ بحيث إذا أُطلق دلّ على معنى، **والآخر**: فعل الدالّ وقصده باستعمال اللفظ، «ولهذا يُقال: دلّ بكلامه دلالة، ودلّ الكلام على هذا دلالة، **فالمتكلّم دالّ بكلامه، وكلامه دالّ بنظامه**»[5].

ولا يسوغ تعرية الكلام عن مقاصده الظاهرة إلا في حالين:

الأولى: ألّا يكون المتكلّم مريدا لمقتضى ظاهر اللفظ ولا لغير ظاهره: وذلك كالمُكرَه والنّائم والمجنون والسكران، فيجب إهمال كلامه مطلقا لانعدام القصد، «ومَن تدبّر مصادر الشرع وموارده تبيّن له **أن الشارع ألغى الألفاظ التي لم يقصد المتكلم بها معانيها، بل جرت على غير قصد منه**، كالنّائم والنّاسي والسكران والجاهل والمُكرَه، والمخطئ من شدّة الفرح أو الغضب أو المرض ونحوهم، ولم يكفر مَن قال

---

(١) أخرجه الترمذي في سننه، كتاب اللباس، باب ما جاء في جلود الميتة، (ص٤٠٣)، رقم ١٧٢٨، وقال حديث حسن صحيح، والنسائي، في سننه (المجتبى)، كتاب اللباس، باب لبس جلود الميتة إذا دُبغت، (ص٦٠١)، رقم ٣٦٠٩، وهو في صحيح مسلم، كتاب الحيض، باب طهارة الجلود بالدباغ، (ص١٥٧)، رقم ٨١٢، بلفظ (إذا دبغ...).

(٢) ينظر: الغزالي، المستصفى، ٣/ ١٠٨، و الشاطبي، الموافقات، ٤/ ٢٢.

(٣) ابن السمعاني، قواطع الأدلّة، ٢/ ٤١٢.

(٤) ابن القيم، إعلام الموقعين، ٤/ ٤٣٣.

(٥) الموصلي، مختصر الصواعق المرسلة، (ص١٠٠).

من شدّة فرحه براحلته بعد يأسه منها: (اللهم أنت عبدي وأنا ربك)، ولهذا المعنى ردَّ شهادة المنافقين ووصفهم بالخداع والكذب، وذمّهم على أنهم يقولون بأفواههم ما ليس في قلوبهم »[1].

والثانية: أن يكون المتكلّم مريدا لمعنى يخالف مقتضاه الظاهر: مثل: المُعرِّض[2] والمورِّي[3] والمُلغِز[4]، فهو له إرادة قصديّة من كلامه، لكنّها مختفية في مخالفتها لمقتضى ظاهر اللفظ، فيجب التوقّف في حمله حتّى يتبيّن قصد المتكلّم[5].

وفي غير تلك الحالين يجب مباشرة الحمل على قصد المتكلّم الظاهر من لفظه ، لأنّه « إذا كان المتكلم قد وفّى البيانَ حقَّه، وقَصَد إفهام المخاطَب، وإيضاح المعنى له، وإحضاره في ذهنه، فوافق مَن خاطَب معرفة بلغة المتكلم وعرفه المطرد في خطابه، وعلم من كمال نصحه أنّه لا يقصد بخطابه التعمية والإلغاز، لم يَخْفَ عليه معنى كلامه، ولم يقع في قلبه شكٌّ في معرفة مُرادِه، وإن كان المتكلم قد قصّر في بيانه، وخاطَب السامع بألفاظ مجملة، تحتمل عدة معان، ولم يتبيّن له ما أراده منها، فإنْ كان عاجزا أتى السّامعَ من عجزه لا من قصده، وإنْ كان قادرا عليه ولم يفعلْه حيث ينبغي فعلُه، أتى السامع من سوء قصده »[6].

وفي سبيل تحصين هذا الشرط قعّده الأصوليون بقولهم: **(لابدّ أن يكون الكلام صادرا عن قصد، فلا اعتبار بكلام السّاهي والنّائم)**[7]، والقصد يصدر عن العقلاء،

---

(١) ابن القيم، إعلام الموقعين، ٤/ ٤٩٧-٤٩٨ .

(٢) التعريض في الكلام هو: لفظ دالّ على معنى لا من جهة احتمال الحقيقة ولا المجاز، بل من جهة التلويح والإشارة، ينظر: الكفوي،الكليات، (ص١٠٥٢)،

(٣) التورية في الكلام هي: أن يريد المتكلم بكلامه خلاف ظاهره، ينظر: الجرجاني، التعريفات، (ص٧١).

(٤) اللغز في الكلام: إذا أعمى المتكلّم مراده، ينظر: الكفوي، الكليات، (ص٣١٠).

(٥) ينظر ابن القيم، إعلام الموقعين، ٤/ ٤٣٣.

(٦) ابن القيم، الصواعق المرسلة، ٢/ ٥٠٢-٥٠٣.

(٧) ينظر: السبكي، الإبهاج، ١/ ١٩٣، والزركشي، البحر المحيط،١/ ٣٩٣، وأمير بادشاة، تيسير التحرير، ١/ ٦٥.

ولا يُعتبر إلّا بهم، والعقل مع زوال ما يعترضه من سهو أو نوم ونحوهما كاف في أمارة القصد[1]، والدّلالة القصديّة من المتكلّم تحفّز السامع على استنباط مراد المتكلّم من لفظه بحسب قصد الأخير[2]. ومع خلوّ الكلام من قصد المتكلّم ترتفع الدلالة، فلا يصح – حينئذٍ- حمل لفظه على معناه، كما صاغ الفقهاء لذلك قاعدة تقول: **(من أطلق لفظاً لا يَعْرِف معناه لم يؤاخذ بمقتضاه)**[3]، فلو نطق الأعجمي بكلمة مقتضاها الكفر، أو الأيمان، أو الطلاق، أو أيٌّ من العقود، وهو لا يعلم مقتضاها لا يؤاخذ بشيء من ذلك[4]، لأنّ «**ما لا يُعلم معناه، لا يصح قصده**»[5].

ويتحقّق معرفة قصد المتكلّم بتحقّق شرطين أساسين في الفهم:

أحدهما: قصد المعنى: وهو اطّراد استعمال المتكلّم للّفظ في هذا المعنى، فهو معنى مقصود باطراد العادة.

والآخر: قصد الإفهام:وهو علم السامع أن المُخاطِب له يقصد إفهامَه ذلك المعنى[6].

وعلى أساس هذين الشرطين الدّلالين: يجب استحضار أصلين عند حمل كلام الله تعالى حَمْلا سليما، هما:

ألأول: استحالة خلوّ كلام الله تعالى عن القصد: فكلّ أوامر الله ونواهيه تستلزم قصده[7]، لأن القصد دليل إرادة إفهام السامع، «فإذا وقع الخطاب على وجهٍ لا يحصل منه الإفهام: خلا عن الفائدة التي وُضِع لها، فيكون عبثا، والعبث على الله تعالى محال»[8].

---

(١) ينظر: الشوكاني، إرشاد الفحول، ١/ ١٢٦.

(٢) ينظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٢٠/ ٤٩٦.

(٣) ينظر: العز بن عبد السلام، القواعد الكبرى، ١/ ١٢٠، وعبد الرحمن العبد اللطيف، القواعد والضوابط الفقهية، ١/ ٤٤٧.

(٤) ينظر:المرجعان السابقان.

(٥) السيوطي، الأشباه والنظائر، (ص٨٧)، وينظر، ابن قدامة، المغني، ١٠/ ٣٧٣.

(٦) ينظر: الموصلي، مختصر الصواعق المرسلة، (ص٢٩٨).

(٧) ينظر: الشاطبي، الموافقات، ٣/ ٣٧٤.

(٨) الطوفي، شرح المختصر، ٢/ ٤٦، وينظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ١٧/ ٣٩٧.

والثاني: استحالة قصد الإفهام على خلاف المفهوم العربي المجرّد[1]: فالله تعالى خاطب النّاس باللسان العربي، و« غير جائز أن يُخاطِب جلّ ذكره أحدا من خلقه إلا بما يفهمه المُخاطَب »[2]، وهو الفهم الموافق لظاهر الفهم العربي المعهود.

وبهذين الأصلين: (الحمل على قصد الشارع، وعلى المفهوم العربي) يستطيع أن يتدبّر الناظر سبيلَه في فهم نصوص الشريعة، فيحملها على القصد الشرعي بالمفهوم العربي، وبذلك يعلم علم اليقين أنّ « خطاب الله تعالى ورسوله ﷺ لا بدّ من أن يفيد شيئا »[3]، فـ « **الأصل أن اللفظ يُحقّق مقتضاه، وأن يفيد معناه** »[4]، فيجب على الناظر أبداً في النص الشرعي أن يرنو إلى إعماله في معناه، فالقاعدة الدّلالية تنص على أنّ: **(إعمال الخطاب أولى من إهماله)**[5]، وهي قاعدة مُتردّدة في غضون كلام الفقهاء، تستدعي دائما حمل الكلام على الفائدة إذا تردّد بين الإعمال والإهمال، فمتى أمكن إعمال الكلام ولو بطريق التجوّز به كان أولى من تخليته بلا معنى[6].

الثاني: اشتراط عقل السامع:

الأصل في الخطاب توجيهه إلى العاقل المتهيّئ لفهمه، فغير العاقل ليس محلّا لحمل الخطاب واستيعابه، تماما كما اقترح الآمدي صياغة تعريف الخطاب بقوله: « **هو: اللفظ المتواضع عليه، المقصود به إفهام مَن هو مُتهيّئٌ لِفهمه** »[7]، فقوله: (مَن هو متهيئ لفهمه) احتراز عن الكلام لمن لا يفهم، كالمعتوه والنائم والمغمى عليه

---

(١) ينظر: الزركشي، البحر المحيط، ١/ ٥١٨، والشاطبي، الموافقات، ٤/ ٢٢٤.

(٢) ابن جرير الطبري، جامع البيان، ١/ ١١.

(٣) البصري، المعتمد، ٢/ ٣٤٨.

(٤) القرافي، شرح التنقيح، (ص١٣٢).

(٥) ينظر: السبكي، الأشباه والنظائر، ١/ ١٧١، والسيوطي، الأشباه والنظائر، (ص ٢٤٥)، والزركشي، المنثور، ١/ ٩١، وابن نجيم، الأشباه والنظائر، (ص١٤١).

(٦) ينظر: المراجع السابقة.

(٧) الإحكام، ١/ ٩٥.

ونحوهم[١]، كإفهام الذي لا يتكلّم لغة المتكلّم، « لأن من شرط الخطاب إمكان فهمه، لأنه إلزام يقتضي التزاما، وفاقد العقل لا يُمكن إلزامه، كما لا يُمكن ذلك في البهائم والجَمادات »[٢].

ولأجل هذا الاستحقاق الحَمْلي في عقل المستمع صاغ جمهور الأصوليين قاعدة تقول: « **الفَهْمُ شرطُ التكليف** »[٣]، وقد اشترطه كلُّ مَن مَنع التكليف بالُمحال من المحقّقين، لأن الامتثال بدون الفهم محال، وما وقع من تكليف لغير العاقل (كالسكران)، كاعتبار وقوع قتله وإتلافه وطلاقه كما تقع من الصاحي، ومخاطبته في قوله: ﴿**لَا تَقْرَبُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنتُمْ سُكَٰرَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا۟ مَا تَقُولُونَ**﴾[٤]، فهو من قبيل رَبْط الأحكام بأسبابها، كاعتبار إتلاف الطفل سببا لوجوب الضمان[٥]، أو أنه خطاب للمُنتشي الذي لم يزل عقله[٦].

والعقل ليس مناطا للفهم المباشر فحسب، بل يعدّه الأصوليون واحدا من عنصرين فاعلين في عملية حمل الكلام وفقهه، **فالأول**: السمع الذي نعرف به الوضع اللغوي، والاستعمال الشائع، ونحوهما، **والآخر**: العقل الذي نستنبط به المقاصد الكلامية والُمرادات اللفظية، فالألفاظ « إذا كانت دلالتها دلالة قصدية إرادية تدل على ما أراد المتكلم ... لا تدل بذاتها، فلابدّ أن نعرف ما يريده المتكلم بها، ولهذا لا يُعلم بالسمع، بل **بالعقل مع السمع**، ولهذا كانت دلالة الألفاظ على معانيها سمعية عقلية تُسمّى: الفقه »[٧].

---

(١) ينظر: المرجع السابق.

(٢) الشاطبي، الموافقات، ١/ ٤٤٢.

(٣) الإيجي، شرح العضد، (ص٩٣)، وينظر: الغزالي، المنخول، (ص٨٥).

(٤) من الآية ٤٣، من سورة النساء.

(٥) ينظر: الإيجي، شرح العضد، (ص٩٣).

(٦) ينظر: الغزالي، المنخول، (ص٨٥).

(٧) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٢٠/ ٤٩٦، بتصرف.

الثالث: اشتراط مراعاة السامع:

يجب على المتكلّم مراعاة السامع المُخاطَب، كي يُساعِدَه على حمل الدّلالة وفهم مساقاتها الفهم الصحيح، فالسامع هو المستهدف في الخطاب، وهو المستثمر في الدّلالة المستدل بالفهم، فيجب إشراكه في صناعة الدلالة من حيث المراعاة في التوضيح والتبيان.

وفي علم التخاطب يتعيّن إعطاء المُخاطَب بالكلام العناية الكافية بتوجّه المخاطِب له بحسب حال الأوّل وقوّة إدراكه، فالخطاب الموجّه للغبي يجب أن يكون صريحا ومفصّلا، ولِلمُنكر مؤكّدا، وللغافل مكرّرا، وهلمّ جرّا[1]، كما أنّ « **النّاطق مع نفسه لا يبيّن كلامه مثل ما يُبيّنه وهو يتكلم مع غيره، والمتكلّم مع غيره إذا لم يكن خصماً لا يبيّن ولا يجتهد مثل ما يجتهد إذا كان كلامه مع خصمه** »[2].

ويحكى عن اللُّغوي عيسى بن عمر[3] أنّ أحد الناس قال له: أجد في كلام العرب تكرارا في قولهم: (زيد قائم، وإن زيدا قائم، وإن زيدا لقائم)، والمعنى واحد، فقال له: إنّ معانيها مختلفة، فالأول لإفادة الخالي الذّهن من قيام زيد، والثاني لمن سمعه فتردّد فيه، والثالث لمن عُرف بالإصرار على إنكاره، فاختلفت الدلالة باختلاف المخاطَب بالكلام[4].

وإنّما وجبت مراعاة السامع لكي ينتج الكلام أكبر ثمرة دلالية، إذ إن دلالة

---

(١) ينظر: د/ محمد يونس، علم التخاطب الإسلامي، (ص٨٣).

(٢) الرازي، التفسير الكبير، ٢٦/ ٩٥ .

(٣) هو عيسى بن عمر الثقفي بالولاء، أبو سليمان، البصري، من أئمة اللغة، شيخ الخليل وسيبويه وأبي عمرو بن العلاء، وأوّل مِن هذّب النحو ورتّبه،من مصنفاته: الجامع، والإكمال، وكلاهما في اللغة، توفي سنة ١٤٩هـ.
[ينظر: معجم الأدباء، ٥/ ١٢١٤، وبغية الوعاة، ٢/ ١٩٨، ووفيات الأعيان، ١/ ٣٩٣]

(٤) حكاها عنه ابن خلدون في المقدّمة، (ص٥٥٦)، وحكاها الجرجاني في دلائل الإعجاز(ص٣١٢)، في حوار بين الكندي الفيلسوف، وثعلب النحوي.

« **الكلام** على قدر فهم **السامع** »[١]، وجاء في آداب الرواية: « حقُّ الفائدة أن لا تُساق إلّا إلى مُبْتغيها، ولا تُعرض إلا على الراغب فيها، فإذا رأى المحدّث بعضَ الفتور من المستمع فلْيَسْكُت، فإنّ بعض الأدباء قال: **نشاط القائل** على قدر فَهم **المستمع** »[٢]، وقد كانت العرب تستوفي هذا الشرط بحسب ما تريده من خطابها، وهي بذلك على عادة مألوفة، وسنّة مسلوكة، كما قيل لأبي عمرو بن العلاء[٣]: **أكانت العرب تطيل**؟ فقال: نعم لتَبْلُغ، قيل أفكانت توجز؟ قال: نعم ليُحفظ عنها[٤].

والحكيم إذا خاطب مَن يكون محلَّ الغفلة، أو مشغول البال، يقدِّم على مقصود خطابه شيئاً يَلتفِت المخاطَبُ بسببه إليه، ويقبل بقلبه عليه، ثم يَشْرَع في المقصود، وكلّما كان **موقع غفلة المُخاطَب أتمّ، والكلامُ المقصود أهمّ**، كان **المُقدَّم على المقصود أكثر، ولهذا ينادى القريب بالهمزة فيقال: أزيد، والبعيد بالياء فيقال: يا زيد، والغافل ينبه أولاً فيقال: ألا يا زيد، وكذلك قيل في فائدة الحروف المقطّعة أوائل السور القرآنية، خاصّة وأنّها بلا معنى في ظاهرها،** « **فإنّ السامع إذا سِمع صوتاً بلا معنى يُقبِل عليه ولا يقطع نظره عنه ما لم يسمع غيره، لجزمه بأنّ ما سمعه ليس هو المقصود، فإذن تقديم الحروف التي لا معنى لها في الوضع على الكلام: المقصودُ فيه حكمة بالغة** ... »[٥].

ذلك الشرط في الحمل هو عين (النظرية المقاميّة) التي نادى بها الجاحظ لأجل مراعاة مقام المستمعين في قوله: « ينبغي للمتكلم أن يعرف أقدار المعاني، ويوازن بينها

(١) الرازي، التفسير الكبير، ٢٨/ ١٩٤.

(٢) الخطيب البغدادي، الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع، ١/ ٣٣٠، وينظر: الجاحظ، البيان والتبيين، ٢/ ٤٠.

(٣) هو زبّان بن عمار التميمي، ثم المازني، البصري، ويلقّب أبو بالعلاء، من أئمة اللغة والأدب، وأحد القراء السبعة، من أعلم الناس بالأدب واللغة والقرآن، له أخبار وآثار مأثورة، توفي سنة ١٥٤هـ
[ينظر: بغية الوعاة، ٢/ ١٩٢، وسير أعلام النبلاء، ٦/ ٤٠٧]

(٤) ينظر: ابن جني، الخصائص، ١/ ١٣١-١٣٢.

(٥) الرازي، التفسير الكبير، ٢٥/ ٢٤.

وبين أقدار المستمعين، وبين أقدار الحالات، فيجعل لكلِّ طَبَقة من ذلك كلاما، ولكل حالة من ذلك مقاما، حتى يقسم أقدار الكلام على أقدار المعاني، ويُقسّم **أقدار المعاني على أقدار المقامات، وأقدار المستمعين على أقدار تلك الحالات ...** »[1]، وتلك رؤية علمية في غاية الأهميّة والدِّقة في عمليّة إبلاغ المتكلّم وحمل المستمع ، والتي فيها تُراعى الشروط الموضوعية الذاتيّة التي يتّصف بها المتكلّم في خطابه والمستمع في تحمّله، وهو ما تنادي به بعض المدارس اللسانية الحديثة حين تدعو إلى ضرورة الإحاطة بوضع المتلقي النفسي والاجتماعي والذهني حتى لا يقع المعنى في انسداد دلالي بين المتكلّم والمستمع[2].

وقد ذكر الله في القرآن **أنواعاً من الكلام وكثيراً من الاستدلال النظري والعقلي، وذكر طرفاً صالحاً من الحكايات، ثم ذكر كلاماً من متكلم آخر هو النبي ﷺ**، ويجعل الكلام لله مرة، وأخرى للرسول ﷺ، « **وذلك لأن لاختلاف الكلام تأثيراً، وكذلك لاختلاف المتكلمين تأثيراً، ولهذا يُكثر الإنسان من النصائح مع ولده الذي حاد عن الجادة، ويجعل الكلام مختلفاً، نوعاً ترغيباً، ونوعاً ترهيباً، وتنبيهاً بالحكاية، ثم يقول لغيره تكلّمْ معه لعلّ كلامَك ينفع، لِما في أذهان الناس أنّ اختلاف المتكلّمين واختلاف الكلام كلاهما مؤثر** »[3]، وحتّى تَتّسَع نصوص الشريعة لفهم النّاس كلِّ النّاس، فلابدّ أن يجد الغبي فيها ما يفهمه، والذكيّ ما يُغنيه، وأن تخاطب العوام كما تخاطب الخواص، فـ « **أحسن الكلام ما يحصل فيه حصّة الخواصّ، وحصّة الأوساط، وحصّة العوام** »[4].

وقد توجّهت نصوص الشريعة إلى المخاطَب المستمع بكلّ أنواع التحفيز شَحْذا لانتباهِه وطلَبا لفهمِه، تكرارا، وتفصيلا، وتمثيلا، وتأكيدا، وبيانا منه ﷺ قولا وفعلا،

---

(١) البيان والتبيين، ١/ ١٣٨-١٣٩.

(٢) ينظر: منقور عبد الجليل، علم الدلالة أصوله ومباحثه، (ص١٢٩).

(٣) الرازي، التفسير الكبير ، ٢٨/ ١٨٩.

(٤) المرجع السابق، ١٣/ ٤٣.

وبكلَّ ما عرفته اللغة من وسائل التخاطب البيّن الواضح، فكلّ تكرار في القرآن الكريم، أو اختصارٍ واقتصار، فإنه جارٍ على وجهٍ (ما) تستعمله العرب في خطابها، لفائدة استنباه المخاطَب، «وكانت العرب تستَجيز الإطالة والتكرار إذا ظنّوا أن ذلك أبلغ في مرادها وأنجع، وتقتصر على الاختصار أُخرى في مواطن الاختصار، فخاطبهم الله تعالى على ما جرت عليه عادتُهم»[1].

وكذلك كان رسول الله ﷺ فَصْلا في كلامه، متوجّها إلى مُخاطَبيه توجّه المعلّم المحسن في تعليمه كمال الإحسان، ففي الحديث عن أنس - رضي الله عنه- قال: (**إنّ النبي ﷺ كان إذا تكلّم بكلمةٍ أعادها ثلاثا، حتّى تُفهم عنه**)[2]، وعن عائشة - رضي الله عنها- قالت (ما كان رسول الله ﷺ يسرد سردكم هذا، ولكنّه كان يتكلّم بكلام يبيّنه، فَصْلٌ، يحفظه مَن جلس إليه)[3]، فكان هديه ﷺ في خطابه أكْملَ الهدي، فصاحةً وتفصيلا وإفهاما، يعدّه العادّ، ويستبينُه كلّ مَن سمعه وجلس إليه[4].

والقاعدة الخطابيّة المُستخلصة من ذلك هي: (**فهمُ المستمع وإدراكُه، بقدر رعيّ المتكلّم لمقامه وحالِه**)، وأنّ (**نشاط القائل على قَدْر فَهم المستمع**)، فمتى أَحَسَن المتكلّم المراعاة أحسن المستمع الفهم والإدراك.

الرابع: اشتراط تعاون السامع:

على المستمع أن يعلم أن الألفاظ لم تُقصد بذواتها، بل هي علامات دالّة على ضمير المتكلّم، فلا يخلد إلى مجرّد سماع اللفظ، بل يتعاون معه لاستخلاص القصد بكلّ ما يستطيعه من ملاحظة المتكلّم في كلامه، سواء جاءت هذه الملاحظة «**بإشارةٍ، أو**

---

(١) الباقلاّني، الانتصار للقرآن، ٢/ ٤٣٨.

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب العلم، باب مَن أعاد الحديث ثلاثا، (ص٢٢)، رقم ٩٤

(٣) أخرجه الترمذي في سننه، باب في كلام رسول الله ﷺ، (ص٨٢٨)، رقم ٣٦٣٩، وقال هذا حديث حسن صحيح، وأصله في الصحيحين.

(٤) ينظر: ابن القيم، زاد المعاد، ١/ ١٧٤.

كتابةٍ، أو إيماءٍ، أو دَلالةٍ عقليّةٍ، أو قرينةٍ حاليّةٍ، أو عادةٍ له مطّردة لا يُخلّ بها، ...»[1]، وممّا ذكره الغزالي من طرق فهم خطاب الشارع: الاستدلال بـ «**قرائن أحوال**، من إشاراتٍ ورموزٍ وحركاتٍ وسوابقَ ولواحقَ لا تدخل تحت الحصر والتّخمين، يَخْتصّ بِدَركِها المشاهد لها، فينقلها المشاهدون من الصحابة إلى التابعين بألفاظ صريحة، أو مع قرائن من ذلك الجنس، أو من جنس آخر، حتى توجب عِلما ضروريّا بفهم المُراد، أو توجب ظنّا»[2].

فتحقيق تعاون المستمع يتمّ غالباً باستدلاله على فهم الكلام من نفس أحوال المتكلّم وقرائن كلامه، غير خارج عنه، ويزيد على ذلك في خصوص كلام الله تعالى بأن يستدلّ على مراده بـ «**مقتضى كماله وكمال أسمائه، وأنّه يمتنع منه إرادة ما هو معلوم الفساد، وترك إرادة ما هو مُتيقّن مصلَحتُه، وأنّه يُستدل على إرادته للنظير بإرادة نظيره ومثله وشبهه، وعلى كراهة الشيء بكراهة مثله ونظيره ومشبّهه**»[3].

فالمستمع المجتهد في استقصاء الدّلالة مُطالَبٌ بكلّ حال أن يثقف المتكلّم ويعلم طريقة بيانه، فيفهم عادته في الخطاب، وطريقتَه في البيان، ومقاصده، ووجه استعماله، ويُراقب كلَّ ما يُعينُه على إدراك قصد المتكلّم ومراده، لأنّ القاعدة الدّلالية الصحيحة هي: «**كلّما كان السامع أعرفَ بالمتكلّم وقصده وبيانه وعادته، كانت استفادته لِلعلم بمراده أكمل وأتمّ**»[4].

وبتوصيف الجاحظ - المُلحّ على تنسيق أدوات الاتّصال بين القائل والمستمع- فإنّ: «**مدار الأمر والغاية التي يُجرى إليها: الفَهمُ ثم الإفهام، والطّلب ثم التثبُّت**»[5].

(١) ابن القيم، إعلام الموقعين، ٢/ ٣٨٥.

(٢) المستصفى، ٣/ ٣٠، وينظر نفس المرجع، ٣/ ٥٧٣.

(٣) ابن القيم، إعلام الموقعين، ٢/ ٣٨٥.

(٤) الموصلي، مختصر الصواعق المرسلة، (ص١٠١)

(٥) البيان والتبيين، ٢/ ٣٩.

ولقد اهتمّ الأصوليون بالمخاطَب المستمع - كأحد عناصر تحصيل الدلالة - اهتماما كثيرا ، فأولوه وظائف كثيرة يتعاون بها في فهم الخطاب، ومن المهامّ المتوقّعة من المستمع عندهم هي وظيفة: (**إعمال الكلام كي يكون مفيدا**)، ولقد أوصوه دائما بأنّ (**إعمال الكلام أولى من إهماله**)، وتُعدّ مهمّة (**الإعمال**) ذات أهمية خاصّة في حمل الكلام على معناه، لأنّ الإعمال يعني **تصحيح الكلام وصيانته عن اللغو**، ومن مظاهر تعاون المستمع في إعمال الكلام عند الأصوليين:

- مطالبة السامع بتصحيح الكلام الذي لا يبدو ظاهره منسجما مع الصحة العقليّة أو الشرعيّة، فيعتقد المخاطب المستمع أن المتكلّم حذف أحد أجزاء الكلام، فيقدّرها بمعونة القرينة، وذلك استجابةً لدلالة (**اقتضاء النّص**)(١)، كتقدير معنى (أهل) في قوله تعالى: ﴿ **وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ** ﴾(٢)،وتقدير لفظ (الوطء) في قوله تعالى، ﴿ **حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَـٰتُكُمْ** ﴾(٣).
- مطالبة السّامع إعمال الكلام بحمله على مجازه عند تعذّر حقيقته، لأجل تصحيح الكلام وإعماله(٤).

وأوامر (الاستماع) و (التبصّر) و (التدبّر) الواردة في القرآن الكريم دالّةٌ على وجوب هذا اللون من تعاون المستمع في فهم الخطاب، كما أمر الله تعالى عباده بقوله: ﴿ **وَٱسْمَعُوا۟ وَأَطِيعُوا۟** ﴾(٥)،وأثنى عليهم بقوله: ﴿ **ٱلَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ ٱلْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُۥٓ ۚ أُو۟لَـٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَىٰهُمُ ٱللَّهُ** ﴾(٦)،وذمّ الهاجرين المُعرضين عن كلامه بقوله: ﴿ **وَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ لَا تَسْمَعُوا۟**

---

(١) ينظر: الغزالي، المستصفى، ٣/ ٤٠٤، والبخاري، كشف الأسرار، ١/ ٧٦، و.

(٢) من الآية،٨٢، من سورة يوسف.

(٣) من الآية،٢٣، من سورة النساء.

(٤) ينظر: أصول السرخسي، ١/ ١٩٩، والتفتازاني، التلويح على التوضيح، ١/ ١٦٤.

(٥) من الآية،١٦، من سورة التغابن.

(٦) من الآية، ١٨، من سورة الزمر.

﴿ لِهَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ وَٱلْغَوْا۟ فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَغْلِبُونَ ﴾[1]،وبقوله: ﴿ أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَآ ﴾[2]، فتأمّل القرآن وتدبّره هو تحديق نظر القلب إلى معانيه، وجمْعُ الفكر على فهمه وتعقّله، وذلك المقصود من إنزاله، قال الحسن البصري: « **نزل القرآن ليتدبّر ويُعمل به، فاتّخذوا تلاوته عملا** »[3]، والمقصود من الأمر بالسماع هو إسماع القلوب، وعلى المستمع إيقاظ قلبه وإحضار عقله، « فإنّ الكلام له لفظٌ ومعنى، وله نسبةٌ إلى الأذن والقلب، وتعلّقٌ بهما، فسَماع لفظه حظّ الأذن، وسماع حقيقةِ معناه ومَقصُودِه حظّ القلب،.. وسماع الأذن لا يفيد السّامع إلا قيام الحجة عليه، كي يُمكّنه من فهم الحجة، وأمّا مقصود السّماع وثمرته والمطلوب منه فلا يحصل مع لهوِ القلب وغفلته...، وَمرتْبة السّماع مدارُها على إيصال المقصود بالخطاب إلى القلب، ويترتّب على هذا السماع سماع القبول، فهو إذن ثلاث مراتب: **سماع الأذن، وسماع القلب، وسماع القبول والإجابة** »[4]، فإنّ: « حقيقة السَّماع تنبيه القلب على معاني المسموع،... وأصحاب السَّماع منهم مَن يسمع بطبعه ونفسه وهواه، فهذا حظّه من مسموعِه ما وافَقَ طبعَه، ومنهم من يسمَعُ بحالِه وإيمانِه ومعرفتِه وعقلِه، فهذا يُفتح له من المسموع بحسب استعداده وقوّته ومادّته، ومنهم من يسمع بالله لا يسمع بغيره، ... وهذا أعلى سماعا وأصحُّ من كلّ أحد »[5].



(١) الآيتان، ٢٦، ٢٧ من سورة فصلت.

(٢)الآية،٢٤، من سورة محمد.

(٣) ينظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٢٥/ ١٧٠، وابن القيم، مدارج السالكين، ١/ ٣٦٣، ومفتاح دار السعادة، ١/ ١٨٧، وزاد المعاد، ١/ ٣٢٧، وابن الجوزي، تلبيس إبليس، ١/ ١٠١.

(٤) ابن القيم، مدارج السالكين، ١/ ٤٢-٤٣.

(٥) المرجع السابق، ١/ ٣٨٧.

المطلب الأول : الحمل على اللسان العربي

١ - مشروعيّة الحمل على اللسان العربي ومعهوده:

عندما قَطَع الأصوليون بأنّ اللسان العربيّ هو المدخل الشرعي لفهم النصوص، أرادوا أنّ فهم النّص الشرعي يتأسّس على اللسان العربي وبالأخصّ معهود العرب فيه، بمعنى «**أنّ الاستدلال بالشريعة على الأحكام إنّما هو من جهة كونها بلسان العرب، لا من جهة كونها كلاما فقط**»[1]، ولأنّ الشريعة عربية، «فلا يفهمها حقّ الفهم إلا مَن فهم اللغة العربية حق الفهم؛ لأنهما سيّان في النّمط ما عدا وجوه الإعجاز، فإذا فرضنا مبتدئا في فهم العربية فهو مبتدئ في فهم الشريعة، أو متوسّطا فهو متوسط... فإن انتهى إلى درجة الغاية في العربية كان كذلك في الشريعة، فكان فهمه فيها حجة كما كان فهم الصحابة وغيرهم من الفصحاء»[2].

والقرآن في الجملة يعلم معناه كلُّ ذي علم باللسان العربي، وذلك في إقامة إعرابه، ومعرفة مسمَّياته بأسمائها العربيّة اللازمة، والموصوفات بصفاتها العربيّة الخاصة، فذلك لاَ يجهله أحدٌ منهم. كما لو سَمع عربي صحيح العربية قول الله تعالى: ﴿ وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ قَالُوٓا۟ إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ ﴾[3] لم يجهلْ أنّ معنى الإفساد هو ما ينبغي تركهُ مما هو مضرَّة، وأن الإصلاحَ هو ما ينبغي فِعله مما فعلهُ منفعةٌ[4]، حتّى بالغ ابن خلدون في فهم العربي للقرآن بقوله: «إن القرآن نزل بلغة العرب، وعلى أساليب بلاغتهم، فكانوا كلهم يفهمونه ويعلمون معانيه في مفرداته وتراكيبه»[5].

---

(١) الشاطبي، الموافقات، ٢/ ١٥١-١٥٢.

(٢) المرجع السابق، ٥/ ٥٣.

(٣) الآية، ١١، من سورة البقرة.

(٤) ينظر: ابن جرير الطبري، جامع البيان، ١/ ٣٩.-٤٠.

(٥) مقدمة ابن خلدون، (٤٠٩)، ويُعدّ ذلك مبالغة من ابن خلدون- رحمه الله- وإلا فإن الصواب هو معرفة العرب الإجمالية بمعاني القرآن، وقد يخفى على بعضهم شيء من معانيها، ينظر: ابن قتيبة، المسائل والأجوبة في الحديث

=

إنّما « يجب على المكلّف تنزيل ألفاظ القرآن على المعاني التي هي موضوعة لها بحسب اللغة العربية، فأما حملها على معان أُخر لا بهذا الطريق فهذا باطل قطعاً ... **وإنّما سماه الله تعالى عربيّاً لكونه دالاًّ على هذه المعاني المخصوصة بوضع العرب وباصطلاحاتهم، وذلك يدلّ على أن دلالة هذه الألفاظ لم تحصل إلا على تلك المعاني المخصوصة، وأن ما سواه فهو باطل** »[1]، فطَلَبُ فَهْم الكتاب والسنّة أبداً لا يكون إلا بهذه الطريق خاصّة، حتى لا يكون للألسن العجميّة مدخل في فهم النصوص الشرعية مطلقا، « فلا يُفهم كتابُ الله تعالى إلا من الطريق الذي أنزله عليه، وهو **اعتبار ألفاظ (العربيّة) ومعانيها وأساليبها** »[2].

ومن طرائف هذا الارتباط الوثيق بين اللسان العربي وفهم الشريعة: أن الجَرْمي[3] قال: « أنا منذ ثلاثين سنة أفتي النّاس في الفقه من كتاب سيبويه »[4]، وذلك أنّ الجَرمي كان صاحبَ حديث، فلما علِم كتاب سيبويه تفقّه في دلالة الحديث، إذ إن كتاب سيبويه وإن تكلّم في النحو **فقد نبّه في كلامه على مقاصد لسان العرب وأنحاء تصرفاتها في ألفاظها ومعانيها**، ومنها يتعلّم النظر والتفتيش عن دلالات النصوص[5].

فالدّلالة الأصولية تتوخّى الدلالة اللغوية بكل طرقها التخاطبيّة، حتى تستوعب ذلك الترتيب المُعتاد في لغة العرب، مادام أن نصوص الكتاب العزيز والسنة المُطهرة

= والتفسير، (ص٤٨)، والذهبي، التفسير والمفسرون، ١/ ٢٩، ود/ عبد الرحمن الحجيلي، المعاجم المفهرسة لألفاظ القرآن، (ص٦).

(١) الرازي، التفسير الكبير، ٢٧/ ٨٣.

(٢) الشاطبي، الاعتصام، ٣/ ٣٥٧، وينظر: الموافقات، ٢/ ١٠٣.

(٣) هو أبو عمر صالح بن إسحاق البجلي مولى لهم، نزل في جرم، فنسب إليهم، كان إماما في العربية وجليلا في الحديث والأخبار، وصادقًا ورعًا خيّرا، توفي سنة٢٢٥هـ.

[ينظر: تاريخ بغداد، ٩/ ٣١٤، و سير أعلام النبلاء، ١٠/ ٥٦١].

(٤) ينظر: مقدمة كتاب سيبويه، ١/ ٥-٦، والشاطبي، الموافقات، ٥/ ٥٣.

(٥)ينظر: المرجعان السابقان.

جاءت «**على لسان معهود العرب في ألفاظها الخاصّة، وأساليب معانيها**»[1]، فلا يكفي الحمل على المعنى الإفرادي، بل وعلى (**المعهود العربي**) **الذي يعني طرائق اللسان العربي في الإفراد والتركيب، والتفصيل والإجمال، والحذف والإضمار، واقتضاء السياق، وكلّ ما من شأنه أن يكون دلالة عربيّة.**

ومن **ذلك**: ما قيل من وقوع بعض المعرّب في القرآن الكريم فقد جاء – أيضا – على وَفق اللسان العربي ومعهوده، حين وقع في لسانهم المعرّب الذي ليس من أصل كلام العرب، ثم جرى في خطابها، وصار من كلامها، حتى لا تدع لفظه على ما كان عليه عند العجم، بل تردّه إلى حروفها إن لم يوافق لسانها، وإذا هي فعلت ذلك: صار المُعرّب مضموما إلى كلامها كالألفاظ المرتجلة والأوزان المُبتدأة، وهذا معلوم عند أهل العربية بلا إشكال[2].

وعلى هذا الوصف يجب حمل نصوص الشريعة على مقتضى اللسان، فـ« **قد تقرّر أنا متعبّدون بالجريان على مقتضى الألفاظ اللغوية إذا صدرت من الشارع** »[3]، وأنّ « **كلّ معنى مستنبط من القرآن غير جار على اللسان العربي؛ فليس من علوم القرآن في شيء، لا مما يستفاد منه، ولا مما يستفاد به، ومن ادّعى فيه ذلك؛ فهو في دعواه مبطل** »[4]، فلا يصح الاستفادة من غير العربيّة بإحلال معانيها على النصوص الشرعيّة، فذلك **ممّا لا يُستفاد منه**، كما لا يصح الاستفادة بغير العربيّة بتطبيق قواعدها الدلاليّة على النّصوص الشرعيّة، فذلك **ممّا لا يُستفاد به**.

---

(١) الشاطبي، الموافقات، ٢/ ١٠٣.

(٢) ينظر: الموافقات، ٢/ ١٠١-١٠٣، وقال ابن جرير في خطبة تفسيره، ١/ ١٤: (بل الصواب في ذلك عندنا أن يُسمّى المُعرّب: عربيّا أعجميّا، أو حبشيّا أعجميّا، إذا كانت الأمّتان مُستعملتين له في بيانها ومنطقها استعمالَ سائر منطقها وبيانها، فليس نسبته إلى أحدهما بأولى من الأخرى) اه. بتصرف.

(٣) الجويني، البرهان، ١/ ٢٤٢.

(٤) الشاطبي، الموافقات، ٤/ ٢٢٤.

٢- ضابط الحمل على اللسان العربي:

ضابط الحمل على اللسان العربي: أن يكون على المشهور من اللسان العرب، وليس على البعيد الخفيّ، النّادر الشاذّ، كما أكّد ابن جرير في مواضع شتّى من تفسيره بأنّ: « **تأويل كتاب الله تبارك وتعالى، غير جائز صرفه إلا إلى الأغلب من كلام العرب الذين نزل بلسانهم القرآن، المعروف فيهم، دون الأنكر الذي لا تتعارفه** »(١)، « **وإنّما يُحمل تأويل القرآن على الأغلب من معانيه، ما لم يَمنعْ من ذلك ما يجب التسليم له** »(٢)، ومن المُتقرّر عند الأصوليين أنّ « **حمل كلام رسول الله ﷺ على الشاذّ النّادر باطل** »(٣).

وما لا يعوّل عليه في الحمل على اللسان أمران:

الأوّل:حقائق الألفاظ الشرعيّة والغيبيّة: كبيان معنى الصلاة والحج في الشريعة، وحقائق ما لا يعلم تأويله إلا الله – المُتعال- كالحقائق الكيفية لعالم الغيب، فإنّ اللغة دلّت على جملة المعنى فيها، وليس لها الحق في تجسيم حقائقها، فيصح « معرفة أعيان المسمَّيات بأسمائها اللازمة – من اللغة-،... والموصوفات بصفاتها الخاصة – من اللغة-، دون الواجب من أحكامها – أي: الشريعة- وصفاتها وهيئاتها التي خصّ الله بعلمها نبيَّه ﷺ، فلا يُدرَك علمُهُ إلا ببيانِهِ ﷺ، دون ما استأثر الله بعلمه دون خلقه »(٤).

الثاني: إنشاء الأحكام: كذلك اللغة هي أداة بيان ووسيلة إبلاغ، لا شأن لها في إنشاء الأحكام، لأنها « **مدرجة اللسان وفطنة لمعاني الكلام، وأكثر ما فيها أنها عبارة عن الشيء باسمه تمييزا له عن غيره بوضعه**، ولاحظَّ لأمثال هذا في إيجاب شيء وإثبات حكم »(٥)، فالشارع استقلّ بإنشاء إحكامه، واللغة كاشفة عنها من حيث استبانة وجوه

---

(١) جامع البيان، ٥/ ٩٦.

(٢) المرجع السابق، ١٦/ ١٢٢.

(٣) ابن السمعاني، قواطع الأدلّة، ٢/ ٤١٢.

(٤)ابن جرير، جامع البيان، ١/ ٤٠.

(٥) السمعاني، قواطع الأدلة، ١/ ٢٢.

الأمر والنّهي، ووظائف الحقوق والحدود، ومبالغ الفرائض، ومقادير اللوازم، وما أشبه ذلك[1].

٣- اتّساع اللسان العربي وأثره في الحمل:

لِلسان العرب معنى ظاهر وآخر خفي، ومنه معنى عام وآخر خاص، ومنه معنى باقٍ على الوضْع الحقيقي وآخر منقول إلى الاستعمال المجازي، ومنه معنى ظاهر وآخر يعرف من سياقه أنه غير ظاهر، ومن العام عام يُراد به الخاص، ومن الخاص ما يُراد به العموم، وكلام العربيّة يُنبئ أوّلُه عن آخره، وآخِرُه عن أوّله، ويحصل من العرب أن تتكلّم بالشيء تُعرِّفه بالمعنى دون اللفظ، كما تُعرِّف بالإشارة، وتُسمّي الشيءَ الواحد بالأسماء الكثيرة، وتسمي بالاسم الواحد المعانيَ الكثيرة.

تلك المعالم المتعدّدة في الّلسان العربي هي ما أطلق عليها الإمام الشافعي وصف: **(اتّساع لسان العرب)**[2]، على تحقيق أنّ «ألفاظ –العربية- ظاهرة للعيان، وأما معانيها وأساليبها فكان ممّا يُعرف في معانيها **اتساع** لسانها»[3]، وحيث جعل الله القرآن عربيا، وأرسل رسولا عربيا، وجب اعتبار هذا **(الاتّساع)** عند حَمْل النّصوص الشرعية عليه، بكلّ ما وسعه هذا اللسان.

إنّ اتّساع لسان العرب وتشعبه استدعى ما يسمّيه الشّاطبي: «**تحرير الفهم**»[4] عند الحَمْل عليه، و(تحرير الفهم) لا يتمّ إلا بتحصيل مَلكة الاجتهاد اللغوي، وهو «القدر الذي يفهم به خطاب العرب وعادتهم في الاستعمال، إلى حدٍّ يميّز بين صريح الكلام وظاهره ومجمله، وحقيقته ومجازه، وعامِّه وخاصِّه، ومحكمه ومتشابهه، ومطلقه

---

(١) ينظر: ابن جرير الطبري، جامع البيان، ١/ ٣٩.

(٢) ينظر: الرسالة، (ص ٥٠).

(٣) الشاطبي، الاعتصام، ٣/ ٣٥٨.

(٤) الموافقات، ٥/ ٥٥.

ومقيده، ونصّه وفحواه، ولحْنه ومفهومه»[1]، ونحو ذلك، «**لأنّ بعض الأحكام يتعلّق بذلك، ويتوقّف عليه توقّفا ضروريّا... وعلم تتعلّق به الأحكام الشرعيّة هذا التعلّق جديرٌ أن يكون معتبرا في الاجتهاد**»[2].

وعند عامّة الأصوليين لا يجب على الناظر في دلالة الألفاظ أن يبلغ درجة المُبرّزين من أهل اللغة، أو أن يتعمق في اللغة ولواحقها، ويستغرق في النحو ودقائقه، بل يكفيه القدر الذي يتعلق بالكتاب والسنة، ويستولي به على مواقع الخطاب، ودرك دقائق المقاصد منه[3]، ويجمع الشاطبي حصيلة هذه المعرفة اللغوية بقوله: «**حتى يضاهي العربي في ذلك المقدار**»[4]، وهو العربي الفصيح وقت نزول الوحي، ويحصل هذا المقدار بـ «**الدربة في اللسان العربي**»[5]، و«**الاستكثار من الممارسة للغة، والتوسّع في الاطلاع على مطوّلاتها**، مما يزيد المجتهد قوّةً في البحث، وبصرا في الاستخراج، وبصيرةً في حصول مطلوبِه»[6].

٤- المحامل الدلاليّة اللغويّة:

بعد استقراء اتّساع اللسان العربي استطاع الأصوليون وعلماء الدّلالة صناعة المحامل الدلاليّة التي يسوغ الحمل عليها في اللّسان، وجملتها تعود إلى أحد عشر محملا

---

(١) الغزالي، المستصفى، ٤/ ١٢.

(٢) الطوفي، شرح المختصر، ٣/ ٥٨١-٥٨٢.

(٣) ينظر: الجويني، البرهان، ٢/ ٨٦٩، و الغزالي، المستصفى، ٤/ ١٢، والآمدي، الإحكام، ٤/ ١٦٣، والطوفي، شرح المختصر، ٣/ ٥٨٣، والسبكي، الإبهاج، ٣/ ٢٥٥.

(٤) الموافقات ٥/ ٥٥ – ٥٦، وقوله ذلك: بعد أن نزل لرأي الغزالي وتراجع عن اشتراط بلوغ المجتهد مَبلغ الخليل وسيبويه، [ينظر: نفس المرجع: ٥/ ٣٥]، وهو الرأي المُتّسق مع الرؤية الأصولية، بل والمنسجم مع الشاطبي ذاته، وقد استثنى من علم المجتهد بالعربية علمه بالغريب والتصريف المسمّى بالفعل وما يتعلّق بالشعر كعَروضه، ومَن حاله كذلك لم يبلغ مَبْلغ الخليل وسيبويه في العربية.

(٥) المرجع السابق، ٤/ ١٤٤.

(٦) الشوكاني، إرشاد الفحول، ٢/ ٢٠٩.

دلاليًا، يسوغ حمل الألفاظ عليها، هي:

(الدلالة الوضعيّة اللغويّة، والدّلالة الوضعيّة العرفيّة، والدّلالة الوضعيّة المجازيّة، والدلالة المفهوميّة، والدلالة الخفيّة، والدّلالة الخارجية، والدلالة الغالبة، والدلالة التقريبيّة، والدّلالة البلاغية، والدّلالة العقلية، والدلالة التركيبية)، بحسب التفصيل التالي.

المحمل الأوّل: الحمل على الدّلالة الوضعيّة اللغويّة:

ونعني به دلالة اللفظ بحسب الوضع اللغوي في محلّ نطقه، فكما أنّ «ألفاظ الشريعة جاءت بحروف اللغة ونظْمها»[1] فإنّ «**طريق فهم المراد – منها – تقدّمُ المعرفة بوضع اللغة التي بها المُخاطَبة**»[2]، فيُحمل اللفظ اللغوي من نصوص الشريعة على معناه اللغوي الصريح.

وبالأساس فإنّ اللفظ محمول على معناه الصريح المباشر المنطوق به، فإن لم يمكن حُمل على مجازه غير المباشر، «لأنّ الحكيم إذا خلا خطابه من قرينة تدل على أنه أراد غير فائدته اللغوية، فلا بدّ من أن يريد ما يعنيه أهل اللغة، فإن لم يعن به الحقيقة، فليس إلا المجاز»[3]، وحصيلة ذلك أن يُقال: يتمّ الحمل على الوضع اللغوي بالحمل على دلالة اللفظ لمعناه المباشر، دون واسطة، ودون زيادة أو نقصان، فالسّامع إن كان عالما بوضعه فقد عرف مفهومه بتمامه، وإن لم يمكن حمله على وضعه المباشر فعلى السامع إعمال اللفظ بحمله على دلالته غير المباشرة كالمجاز[4].

والوضع اللغوي «يُؤخذ منه أكثر الكلام، ... لأن عَقْد الأسامي والألفاظ

---

(١) الشيرازي، شرح اللمع، ١/ ١٧٦.

(٢) الغزالي، المستصفى، ٣/ ٣٠.

(٣) البصري، المعتمد، ٢/ ٣٤٩.

(٤) ينظر: الرازي، نهاية الإيجاز، (ص٩٠).

معلومة من جهة عرف اللسان»[1]، ومعناه أن اللفظ متى ورد وجب حمله على حقيقته في بابه، فالأصل في ألفاظ اللغة أن يُراد بها حقائقها اللغوية حتى يثبت نقلها لغيرها من عرف أو شرع أو مجاز[2].

والحمل على الوضع اللغوي يشمل الحمل اللفظي، والحمل التقعيدي.

فأمّا الحمل اللفظي: فيعني حمل اللفظ المفرد على موضوعه اللغوي، وآكد وسيلة وأوسعها في معرفة مدلول كلّ لفظ وضعي هي طريقة الاشتقاق، يقول الرازي: «**اعلم أن أكمل الطرق في تعريف مدلولات الألفاظ هو طريقة الاشتقاق**»[3]، فـ «**المشتق** يطّرد إطلاقه كثيراً على جميع مدلولاته، كاسم الفاعل، واسم المفعول، والصفة المشبهة، وأفعل التفضيل، واسم المكان، والزمان، والآلة»[4]، فالضارب والضراب والمضروب والمضرب والضَرِب، كلها تحمل معاني الضرب.

ومن أمثلة الحمل اللفظي:

- حمل لفظ: (التخوّف) الوارد في قوله – تعالى-: ﴿ أَوْ يَأْخُذَهُمْ عَلَىٰ تَخَوُّفٍ ﴾[5] على المعنى الموضوع له وهو: (التنقّص)[6].
- حمل لفظ: (الدّهاق) الوارد في قوله تعالى: ﴿ وَكَأْسًا دِهَاقًا ﴾[7] على المعنى الموضوع له وهو: (الملآن)[8].

---

(١) الشيرازي، شرح اللمع، ١/ ١٧٦.

(٢) ينظر: الرازي، المحصول، ١/ ٣٤١، والطوفي، شرح المختصر، ١/ ٥٠٣.

(٣) التفسير الكبير، ١/ ٢٣.

(٤) المرداوي، التحبير، ٢/ ٥٥٨.

(٥) من الآية ٤٧، من سورة النحل.

(٦) ينظر: الشاطبي، الموافقات، ١/ ٥٨.

(٧) الآية ٣٤، من سورة النبأ.

(٨) ينظر: الرازي، المحصول، ١/ ٣٤١.

- حمل حرف الواو العاطفة في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلۡفُقَرَآءِ وَٱلۡمَسَٰكِينِ وَٱلۡعَٰمِلِينَ عَلَيۡهَا وَٱلۡمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمۡ وَفِي ٱلرِّقَابِ وَٱلۡغَٰرِمِينَ وَفِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱبۡنِ ٱلسَّبِيلِ﴾[1] على اشتراك الثاني فيما دخل فيه الأوّل[2].
- حمل لفظ (خداج) في قوله ﷺ: **(من صلى صلاة لم يقرأ فيها بأم القرآن فهي خداج)**[3]، على معنى النّقص، فالخداج في اللغة هو النّاقص في أعضائه وأركانه[4]، وكذلك الخداج في الصلاة يعني النّقص في واجباتها عند جمهور العلماء حملا على المعنى اللغوي[5].

وأمّا الحمل التقعيدي: فيعني حمل قواعد الدلالة على مقتضى اللغة، و تحريرها على مقتضى الوضع، بالاستناد إلى اللسان ومعهود العرب، كما قعّد الأصوليون قاعدة: **(الأمر لطلب الفعل)**، و**(النّهي لطلب الترك)**، وأنّ **(صيغة (كل) تدل على عموم مدخولها)**، على مقتضى الوضع اللغوي، وعلى ذلك يتم حمل الكتاب والسنّة[6].

وللأصوليين منهج معهود في الاحتكام للوضع اللغوي عند الاختلاف في تفسير لفظ أو تقرير قاعدة دلالية، كما احتكم بعضهم للوضع اللغوي حين اختلفوا في أقل الجمع، هل هو اثنان أو ثلاثة؟، فقالوا: إن دلالة الجمع على الاثنين مجاز[7]، وعلى الثلاثة فصاعدا حقيقة، والبحث إنما هو عن الوضع اللغوي، فلا يصح قول: إن أقل

---

(١) من الآية ٦٠، من سورة التوبة.

(٢) ينظر: ابن السمعاني، قواطع الأدلة، ١/ ٣٦.

(٣) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الصلاة، باب وجوب قراءة الفاتحة في كل ركعة..، (ص١٦٧)، رقم ٨٧٨.

(٤) ينظر: ابن فارس، مقاييس اللغة، ٢/ ١٦٤، مادة (خدج)، وابن منظور، لسان العرب، ٢/ ٢٤٨، مادة (خدج).

(٥) ينظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ١٩/ ٢٩٣.

(٦) ينظر: القرافي، شرح تنقيح الفصول، (ص٢٣٤)، وابن برهان ، الوصول إلى الأصول، ١/ ٢٠٤.

(٧) كما جاء في قوله تعالى: ﴿إِن تَتُوبَآ إِلَى ٱللَّهِ فَقَدۡ صَغَتۡ قُلُوبُكُمَا﴾- من الآية ٤، من سورة التحريم- فأطلق الجمع في لفظ (قلوبكما) على المثنى مجازا، لكراهية توالي المثنيات وطلبا لخفة اللفظ، وقيل إن من لغة العرب: أن كل اثنين من اثنين يخبر عنهما بلفظ الجمع، ينظر: ابن حزم، المحلى، ٩/ ٢٥٩، وابن عاشور، التحرير والتنوير، ٢٨/ ٣١٩.

الجمع لألفاظ الجموع الواردة في الشرع اثنان، لمعارضته الوضع اللغوي، والذي ذهب إلى أن الأخوين أخوة في قوله تعالى: ﴿فَإِن كَانَ لَهُۥٓ إِخۡوَةٞ فَلِأُمِّهِ ٱلسُّدُسُ﴾[1]، إنما ذهب إليه استدلالا بالإجماع الشرعي لا بالوضع اللغوي، فاللغة لا تدل على أن الاثنين جمع إلا على سبيل المجاز[2]، «لأن بُنية التثنية في اللغة العربية التي بها خاطبنا الله تعالى على لسان نبيّه ﷺ غير بنية الجمع بالثلاثة فصاعدا، فلا يجوز أن يقال: الرجلان قاموا ...»[3]، كما روي عن ابن عباس – رضي الله عنهما- أنه دخل على عثمان – رضي الله عنه – فقال: لِمَ صار الأخوان يرُدَّانِ الأُمّ إلى السدس؟ وإنّما قال الله: ﴿فَإِن كَانَ لَهُۥٓ إِخۡوَةٞ﴾[4]، والأخوان في لسان قومك ليسا بإخوة، فقال عثمان – رضي الله عنه- هل أستطيع نقْضَ أمرٍ كان قبلي، وتوارثه الناس، ومضى في الأمصار)[5].

والاستدلال بالوضع اللغوي عند حمل ألفاظ الشارع عليه مفروضٌ فيما لم يثبت للشارع استعمال في ذلك اللفظ، ولم يقترن باللفظ قرينة ترجّح المراد، فحين يتجرّد اللفظ عن تلك المرجّحات يقرّر الأصوليون أن الأصل في الإطلاق الحقيقة الوضعيّة[6].

---

(١) من الآية ١١، من سورة النساء.

(٢) ينظر: الشيرازي، شرح اللمع، ١/ ٣٣١، و العلائي، تلقيح الفهوم، (ص٤٠٦)، وابن أمير حاج، التقرير والتحبير، ١/ ١٩٠، وبادشاه، تيسير التحرير، ١/ ٢٠٧، وابن النجار، شرح الكوكب المنير، ٣/ ١٤٧، وحاشية العطار، ٢/ ١٠٨.

(٣) ابن حزم، المحلى، ٩/ ٢٥٩.

(٤) من الآية ١١، من سورة النساء.

(٥) أخرجه البيهقي في السنن الكبرى،٦/ ٣٦٧، والحاكم في المستدرك، ٤/ ٣٣٥، وقال: حديث صحيح، ووافقه الذهبي، وأخرجه ابن حزم في المحلى، ٩/ ٢٥٩، والطبري في تفسيره، ٤/ ٣٤٥، وفي سنده شعبة بن دينار مولى ابن عباس، ضعفه مالك والنسائي، ينظر: ابن حجر، التلخيص الحبير، ٣/ ١٨٨، وتفسير ابن كثير، ٢/ ٢٢٨.

(٦) ينظر: العلائي، تلقيح الفهوم، (ص٤٠٣-٤٠٤)، والطوفي، شرح المختصر، ٢/ ٤٩٨-٤٩٩، والزركشي، البحر المحيط، ٢/ ٢٩٣، ود/ عبد العزيز العويد، تعارض دلالات الألفاظ، (ص٤٩٨).

المحمل الثاني : الحمل على الدلالة العرفيّة:

ويتعيّن فيه حمْلُ المنقولات العرفيّة على معناها العرفي، والذي يدلّ عليه دلالةً مباشرة دون انضمام قرينة إليه، وذلك حتّى لا يختل نظام الفهم والإفهام الذي لأجله الكلام[1]،لأنّ الظاهر من حال المتكلّم أن يتكلّم على مقتضى عرفه، والعرف المُعتبر هو العرف الحالي، والقاعدة الدلاليّة في ذلك: « **يتنزّل دليل الشرع على مدلول اللفظ في العرف الذي وقع به التخاطب** »[2]، فلا بدّ للناظر في دلالة القرآن من « معرفة عادات العرب في أقوالها وأفعالها ومجاري أحوالها حالة التنزيل، .. وإلا وقع في الشبه والإشكالات التي يتعذر الخروج منها إلا بهذه المعرفة »[3].

ومن أمثلة الحمل على الاستعمال العرفي:

- حمل لفظ: **(الثواب)** الوارد في قوله- تعالى-: ﴿ **مَّن كَانَ يُرِيدُ ثَوَابَ ٱلدُّنۡيَا فَعِندَ ٱللَّهِ ثَوَابُ ٱلدُّنۡيَا وَٱلۡأٓخِرَةِۚ** ﴾[4]على معنى الجزاء بالخير، وقد قيل: إن أصل وضعه كلّ ما يعود إلى الفاعل من جزاءِ فعْلِه، سواء كان خيرا أم شرا، واختصّ بحسب العرف بالخير واشتهر فيه[5]، لِذا لا يُطلق على الأصل إلا بقرينة، كقرينة لفظ (الغمّ) في قوله تعالى: ﴿ **فَأَثَٰبَكُمۡ غَمَّۢا** ﴾[6]، وقرينة لفظ (الكفر) في قوله تعالى: ﴿ **هَلۡ ثُوِّبَ ٱلۡكُفَّارُ مَا كَانُواْ يَفۡعَلُونَ** ﴾[7]،فيدلّ في الآيتين على ضَرْبٍ من التهكّم، كقول: تحيتك السيف[8].

---

(١) ينظر: الهندي، نهاية الوصول، ٢/ ٣٧٥، والقرافي، الفروق، ١/ ٣١٣.

(٢) الشاطبي، الاعتصام، ١/ ٢٤٧.

(٣) الشاطبي، الموافقات، ٤/ ١٥٤.

(٤) من الآية ١٣٤، من سورة النساء.

(٥) ينظر: الرازي، التفسير الكبير، ٩/ ٣٤.

(٦) من الآية ١٥٣، من سورة آل عمرن.

(٧) الآية ٣٦، من سورة المطففين.

(٨) ينظر: الرازي، التفسير الكبير، ٩/ ٣٤، وابن عاشور، التحرير والتنوير، ٣٠/ ١٩٢.

- حمل لفظ: (**الغُلول**) على الخيانة في الغنيمة، وكان أصل وضعه في عموم أخذ الشيء بالخفية خيانةً[1].
- حمْل لفظ (**العَوْل**) الوارد في قوله - تعالى-: ﴿ذَٰلِكَ أَدْنَىٰٓ أَلَّا تَعُولُوا۟﴾[2] على الميل بالجور والظلم، أي: لا تجوروا، وعليه أكثر المفسرين، وكان أصله اللغوي عموم الميل، ثمّ اختص بحسب العرف على الميل جورا وظلما[3].
- حمْل لفظ (**الوطء**) في قول الرجل: (وطئت الجارية) على النّكاح، وكان أصل وضعه يعني وطأها برجله، ثمّ خصّه العرف بالنكاح[4].

المحمل الثالث: الحمل على الدلالة المجازيّة:

ويعني: **حمل اللفظ على معنى المعنى**، كما لو قلت: رأيت أسدا، وأنت تريد رجلا شجاعا، فالسامع لا يعقل ذلك من اللفظ، بل من معناه، لِما تقرّر عنده أن المتكلّم لا يعني بجعل الآدمي أسدا، إلا أنّه بلغ في الشجاعة مَبلغا[5]، فالشجاعة استثمرناها من معنى المعنى.

ودلالة المجاز يجري فيها الإيجاز والاختصار، وسائر أنواع المحاسن والمزايا اللفظيّة، من أجل أن فائدتها حاصلة من انتقال الذهن من مفهوم اللفظ إلى ما يلازمه، واللوازم كثيرة متعدّدة، وبعضها أقوى من بعض، وبذلك لا جَرَم صحّ تأدية المعنى الواحد بطرق كثيرة، وصحّ في تلك الطرق أن يكون بعضها أكمل من بعض[6].

والمجاز من الوضع النّوعي الذي يُشترط فيه انضمامُ قرينةٍ حاليّة أو مقاليّة تدلّ

---

(١) ينظر: الرازي، التفسير الكبير، ٩/ ٥٩.

(٢) من الآية ٣، من سورة النساء.

(٣) ينظر: الرازي، التفسير الكبير، ٩/ ١٤٤.

(٤) ينظر: الباجي، أحكام الفصول، (ص٨٣،٨٢).

(٥) ينظر: الرازي، نهاية الإيجاز، (ص١٠٥).

(٦) ينظر: المرجع السابق، (ص٩١).

عليه[١]، « **لأنّ القرينة تنبئ عن مراد المتكلّم لا عن الوضع** »[٢]، وكون المجاز من الوضع النّوعي « لأنّ دلالة اللفظ على معناه المجازي مُطابقةٌ، وهو منطوق صريح »[٣]، و« لأنّ للوضع الحقيقي دخلا في فهم المعنى المجازي، إذ لولاه لم يُتصوّر »[٤]، ولذلك « نقول: المجاز دالّ على معناه دلالةَ مطابقةٍ بواسطة الوضع النّوعي »[٥]، وبتلك القرينة زاد المجاز على الوضع اللغوي، فالوضع اللغوي هو **(المعنى)** والوضع المجازي هو **(معنى المعنى)**، كما يُعبّر عن ذلك الجرجاني في قوله: « فههنا عبارة مختصرة: وهي أن تقول: (المعنى)، و (معنى المعنى)، تعني بالمعنى: المفهومَ من ظاهر اللفظ والذي تَصِل إليه بغير واسطة، وبمعنى المعنى: أن تَعقِل من اللفظ معنى، ثم يُفضي بك ذلك المعنى إلى معنى آخر »[٦].

ومن أمثلة الحمل على المعنى المجازي:

- حمل قوله ﷺ في خالدِ بن الوليد – رضي الله عنه- بأنّه: **(سيف من سيوف الله)**[٧]، على دلالته المجازية الدالة على حدّة خالد – رضي الله عنه- وقوّته في قتال المشركين.
- حمل قوله ﷺ: **(اللهم اغسلني من خطاياي بالماء والثلج والبرد)**[٨]، على معناه المجازي الدّالّ على صفة يقع بها مَحْوُ الذّنوب غايةَ المحو[٩].

---

(١) ينظر: حاشية العطار على شرح المحلّي، ١/ ٣٤٦.

(٢) الهندي، نهاية الوصول، ٣/ ٨٣٧.

(٣) حاشية العطار، ١/ ٣١٢.

(٤) ابن أمير حاج، التقرير والتحبير، ١/ ١٠٢.

(٥) حاشية العطار، ١/ ٣٠٨.

(٦) دلائل الإعجاز، (ص ٢٧٢).

(٧)أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب فضائل أصحاب النبي، باب مناقب خالد (ص٦٣٢)، رقم ٣٧٥٧.

(٨)أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الآذان، باب ما يقول بعد التكبير، (ص ١٢١)، رقم ٧٤٤ ،ومسلم في صحيحه، كتاب المساجد، باب ما يقول بين تكبيرة الإحرام والقراءة، (ص٢٤٢) رقم ١٣٥٤.

(٩) ينظر: ابن رجب، فتح الباري، ٦/ ٣٧٣.

- حمل قول رسول الله ﷺ لأزواجه أمهات المؤمنين: (**أسرعكُنّ لحاقا بي أطولكُنّ يدا**)[١]، على معناه المجازي الدالّ على أن المراد طول اليد في الصدقة والجود[٢].

وإذا كان الأصل في الكلام الحقيقة، فإن الأصل – أيضا- عدم حمل كلام الله تعالى ورسوله ﷺ على المجاز، القائم على ضرب من الاستعارة والتشبيه الذي يُخفي المعنى إلا بدليله الصحيح، وعند التحقيق يندر المجاز في ألفاظ الشارع، لأن ألفاظ المجاز والاستعارة «لا تليق إلا بواعظ أو خطيب أو شاعر ينتحي التسجيع لإيقاعه في القلوب، فأما الشارع إذا بيّن حكما لعجوز – مثلا- فيبعد منه التجوّز، وهو تشدّق وثرثرة»[٣]، وما قيل عن حمل بعض ألفاظ القرآن على المجاز يجعله آخرون جاريا على معهود لسان العرب وعرفهم في إرادة معناه، كحمل لفظ: (القرية) في قوله تعالى ﴿ وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ ٱلَّتِى كُنَّا فِيهَا ﴾[٤]على أهل القرية، وأنه على ما اعتادته العرب من لسانها[٥]، كما اعتادت إطلاق المحل على الحالّ في لسانها، حتى يكون إطلاق القرية على المحل والحال من باب المتواطئ اللفظي بحسب العرف المشتهر، كإطلاق النهر على المحل وعلى الماء الجاري الحالّ فيه، فيقال: حفرت النهر، أي: المحل، وجرى النهر[٦]، وهكذا في كل لفظ مجازي وقع في القرآن يتمكّن المعارضُ أن يستأنس بمعهود اللغة وعرفها حتى يضمّه إلى ذلك المعهود المشهور ويَنْسِف مجازه[٧]، كما لم يستبعدْ أبو

---

(١)أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الزكاة،، باب فيه (ص ٢٢٩)، رقم ١٤٢٠، ومسلم في صحيحه، كتاب فضائل الصحابة، باب فضائل زينب، (ص١٠٧٩) رقم ٦٣١٦، واللفظ له.

(٢) ينظر: شرح النووي على مسلم، ١٦/ ٢٢٧.

(٣) الغزالي، المنخول، (ص٢٨٧).

(٤) من الآية ٨٢، من سورة يوسف.

(٥) ينظر: الغزالي، المستصفى، ٣/ ٣٣.

(٦) ينظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٧/ ١١٢.

(٧) ينظر: المرجع السابق، والموصلي، مختصر الصواعق المرسلة، (ص٦٥-٥٩)، والشنقيطي، منع جواز المجاز في المنزّل للتعبّد والإعجاز، (٢٦-٣١).

الحسين البصري أن تلك الألفاظ المجازيّة منقولة نقلا عرفيا، وقد أفادت معانيها بتمامها دون زيادة أو نقصان[1].

وقد يجد المُتتبّع لألفاظ السنة مَهْيعاً رَحباً يسوغ فيه حمل بعض ألفاظها على المجاز، فكان ﷺ يحدّث أهل زمانه بلسانهم بأرقى درجات الفصاحة وأعلى مسالك البيان، ومنها الاستعارات البديعة الحسنة، كما في قوله ﷺ في وصف فرَسٍ رَكبه: **(وجدناه بَحْرا)** أو قال: **(إنه لبَحْر)**[2]، قال الخطيب البغدادي: « قال لنا أبو القاسم[3]: هذا يدلّ على أنّه يجوز أن يتكلّم النبي ﷺ بالمجاز، لأنّه شبّه سرعة الفرس في جريه بالبحر، وجريانه، وهوله، وعظمه »[4].

وممانعة المجاز في الشريعة لا مشاحّة فيها إذا أقرّ المانع بالمعنى المُراد، كما أوصى الموفّق ابن قدامة بقوله: « **ومن منع ذلك فقد كابر، ومن سلّم وقال: لا أسميه مجازًا، فهو نزاع في عبارة لا فائدة في المشاحة فيه، والله أعلم** »[5].

المحمل الرّابع: الحمل على الدّلالة المفهوميّة:

وهي دلالة اللفظ في غير محلّ نطقه، وقد قصدها المتكلّم قصدا أصليّا أو تبعيّا، ومنها دلالة (المفهوم) التي يتمّ حملها على غير المعنى المذكور، إذ إن دلالة المفهوم حكم لغير المذكور، وحال من أحواله[6]، والمدلول عليه في دلالة المفهوم إمّا أن يوافق معنى اللفظ المذكور ويأخذ حكمه فيّسمّى: **(مفهوم موافقة)** كحمل مفهوم لفظ: (أفّ) في

---

(١) ينظر: المعتمد، ١/ ١٤.

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الجهاد والسير، باب الشجاعة في الحرب، (ص٤٧٦) رقم ٢٨٢٠، ومسلم في صحيحه، كتاب الفضائل، باب شجاعته ﷺ، (ص١٠١٩)، رقم، ٦٠٠٦.

(٣) هو عبيد الله بن عمر بن علي بن محمد، أبو القاسم المقرئ الفقيه الشافعي، حافظ ثقة، توفي سنة ٤١٥ هـ. [ينظر: تاريخ بغداد، ١٠/ ٣٨١]

(٤) الفقيه والمتفقه، ١/ ٢١٤.

(٥) روضة الناظر، ١/ ٢٠٧.

(٦) ينظر: الشوكاني، إرشاد الفحول، ٢/ ٣٦.

قوله - تعالى-: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾[1] على غيره من أنواع الأذى فيأخذ حكمه، وحمل مفهوم لفظ: (الفتيل) في قوله - تعالى-: ﴿وَلَا تُظْلَمُونَ فَتِيلًا﴾[2] على ما وراء الفتيل من المقدار، فيأخذ حكمه، «فقد اتّفق أهل اللغة على: أنّ فهم ما فوق التأفيف من الضرب والشتم، وما وراء الفتيل والذرّة من المقدار الكثير، أسبق إلى الفهم منه من نفس الذرة والفتيل والتأفيف»[3] وإما أن يخالف المذكور إثباتا أو نفيا، فيُسمّى: **(مفهوم مخالفة)** كالحمل على مفهوم لفظ (السائمة) من قوله ﷺ: **(في سائمة الغنم إذا كانت أربعين ففيها شاة)**[4]، فيختص حكم الزكاة بالسائمة، ويخالفها المعلوفة بمفهوم الصفة عند الجمهور، فلا تجب فيها الزكاة[5].

المحمل الخامس: الحمل على الدلالة الخفيّة:

وهي الألفاظ التي لم تتضح دلالتها، كالألفاظ المجملة[6]، فالدّلالة مختفية غير ظاهرة من لفظها، وذلك من كون اللفظ مُجملا غير معلوم المراد عند المخاطبين[7]، إمّا بسبب الاشتراك، أو الإبهام، أو الاحتمال المتساوي[8]، أو بتوحش اللفظ في معنى الاستعارة وشبهها، أو في صيغة غريبة[9]، أو غير ذلك من أسباب الخفاء.

وعند إرادة فهم اللفظ الخفيّ وحمله على معناه يجب التوقّف فيه على الدّليل المُبيِّن

---

(١) من الآية٢٣، من سورة الإسراء.

(٢) من الآية٧٧، من سورة النساء.

(٣) الغزالي، المستصفى، ٣/ ٢٦.

(٤) أخرجه أبو داود في سننه، كتاب الزكاة، باب في زكاة السائمة، (٢٤٠)، رقم ١٥٦٧.

(٥) ينظر: الشوكاني، إرشاد الفحول، ٢/ ٣٧-٣٨.

(٦) ينظر: الأصفهاني، شرح مختصر ابن الحاجب، ٢/ ٣٥٨، وابن السبكي، رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، ٣/ ٣٧٨.

(٧) ينظر: الجصاص، الفصول في الأصول، ١/ ٢٠.

(٨) ينظر: الشنقيطي، ترجمة أضواء البيان، ١/ ١٠-١٨.

(٩) ينظر: أصول السرخسي ١/ ١٦٨.

لدلالته، إما باستفسار المُجمِل وبيانه لجهة دلالته، أو بالبحث عن دلالة يزول بها الإبهام، ولا يصح الحمل على اللفظ الخفي إلا بعد بيان المراد من جهة المتكلّم، أو من جهةٍ ذاتِ صلةٍ باللفظ من قرينة أو هيئة، لأنّ حمله قبل بيان مراده فيه تعرّض للخطأ في قصد المُتكلّم[1]، فإذا زال الإجمال جاز الحمل[2]، « **وكلّ لفظ مُجمل قامت الدلالة على معنى قد أريد به، صحّ الاحتجاج بعموم المعنى الذي قامت الدّلالة على أنه مراد** »[3]،

ويُعتبَر منهج فهم المجمل وحمله على بيانه « **من جهة العادة: أصوليّة، ومن جهة التحقيق: لُغويّة** »[4]،ومن أمثلة الحمل على معنى اللفظ الخفي بعد البيان:

- حمل لفظ (القرء) المشترك بين معنى الطهر والحيض في قوله تعالى: ﴿ **وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ** ﴾[5]، على معنى الطهر، بدليل بيانه من جهة المتكلّم سبحانه وتعالى في قوله: ﴿ **فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ** ﴾[6]، فاللام للتوقيت، ووقت الطلاق في الآية هو الطهر، كما دلّت قرينة زيادة (التاء) في لفظ: (ثلاثة قروء) على تذكير المعدود وهو الأطهار، وَفق القاعدة النحوية، فيقال: ثلاثة أطهار وثلاث حيضات[7].
- حمل لفظ: (عسعس) المشترك بين إقبال معنى الليل وإدباره في قوله تعالى: ﴿ **وَٱلَّيْلِ إِذَا عَسْعَسَ** ﴾[8]، على معنى الإدبار، بقرينة بيانه في قوله تعالى: ﴿ **وَٱلَّيْلِ إِذْ أَدْبَرَ** ﴾[9]،ومَن حمله على الإقبال استبانه من قَسَم الله تعالى بالليل وظلامه إذا أقبل، كقوله تعالى: ﴿ **وَٱلَّيْلِ**

---

(١) ينظر: الطوفي، شرح المختصر، ٢/ ٦٥٤.

(٢) ينظر: المرجع السابق، والطوفي، شرح مختصر الروضة، ٢/ ٦٥٥.

(٣) الجصاص، الفصول في الأصول، ١/ ٢٥.

(٤) الطوفي، شرح المختصر، ١/ ٥٥٣.

(٥) الآية ٢٢٨، من سورة البقرة.

(٦) الآية ٢٢٨، من سورة البقرة.

(٧) ينظر: الشنقيطي، ترجمة أضواء البيان، ١/ ١٠.

(٨) الآية ١٧، من سورة التكوير.

(٩) الآية ٣٣، من سورة المدثر.

﴿إِذَا يَغْشَىٰ﴾[1]، وقوله: ﴿وَٱلَّيْلِ إِذَا سَجَىٰ﴾[2]، وهو في القرآن أغلب[3].

- حمل (الواو) المحتملة للعطف والابتداء في قوله تعالى: ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلْعِلْمِ﴾[4]،على الابتداء، بقرينة السياق، ففيه قرائن تُرجّح الاستئناف والابتداء، وهي **أولاً**: أن الله ذمّ في الآية مبتغي التأويل، ولو ساغ للراسخين علم التأويل لَناقض هذا الذّم، **وثانيا**: قول الراسخين في الآية: (آمنّا) يدلّ على نوع تفويض مردّه تسليمهم لشيء لم يقفوا على معناه[5].

والأمثلة السابقة هي لمجرّد إيراد المثال، الموضّح لكيفية الحمل على الدلالة الخفيّة، وإلا ففي بعضها أقوال أخر مبحوثة في مواضعها.

المحمل السادس: الحمل على الدلالة الخارجية:

إذا أردنا أن نتجاوز خلاف المناطقة: هل اللفظ موضوع للمعنى الذهني، أو الخارجي، أو الأعمّ منهما؟ فإننا نجد عند ابن عباد الأصفهاني مخرجا مُريحا من نفق الاضطراب في المسألة، فعندما حكم الرازي على أنّ الألفاظ وُضعت للمعاني الذهنية لا الخارجية، علّق عليه الأصفهاني بقوله: « وليس هذا الصواب على إطلاقه، بل الصواب أن يُقال: إنّه إنْ أراد به أنّها ما وضعت للدلالة على الموجودات الخارجية ابتداءً، من غير توسط الدّلالة على المعاني الذهنية، فهذا حقّ، وذلك لأن اللفظ إنما يدل على وجود المعنى الخارجي، بتوسط دلالتها على المعاني الذهنية، وإن أراد به أن الدلالة على الموجودات الخارجية ليست مقصودة من وضع الألفاظ فذلك باطل، وذلك لأن

---

(١) الآية ١، من سورة المدثر.

(٢) الآية ٢، من سورة الضحى.

(٣) ينظر: الشنقيطي، ترجمة أضواء البيان، ١/ ١١.

(٤) من الآية ٧، من سورة آل عمران.

(٥) ينظر: ابن قدامة، روضة الناظر، ١/ ٢١٦، والشنقيطي، ترجمة أضواء البيان، ١/ ١٢.

المُخبر إذا أخبر لغيره بقوله: جاء زيد، فإن مقصوده بمجيء زيد في الخارج... »[1]، وذلك ما اختصره ابن أمير حاج بقوله: « إنّ هذا الاستحضار (الذّهني) ليس مقصودا لذاته، بل ليتوصل به إلى معرفة الموضوع له الذي هو المعنى الخارجي »[2].

فالألفاظ لها دلالات في الأعيان الخارجية وفي الأذهان وفي اللسان، ودلالتها على المعنى الخارجي هو باعتبار نسبة الدلالة بين الدالّ الذهني والمدلول الخارجي[3]، فكيف يجري حمل هذه الألفاظ على دلالتها الخارجية؟، لم يكن الأصوليون غافلين عن تحديد السبل التي يتمّ بها حمل اللفظ على دلالته الخارجية، بل أصّلوا لذلك قواعد دلاليّة ومحامل معنويّة، ومن القواعد الدلاليّة التي يُحمل بها اللفظ على المعنى الخارجي، الآتي:

- **حمل اللفظ الخاص على معناه الخارجي**: فيُحمل اللفظ الخاص على المعنى الخارجي بحسب الطريقة التي تَخصَّصَ بها هذا اللفظ بهذا المعنى الخارجي، فإذا أريد به الخصوص الجنسي كلفظ: (إنسان) فإنه يخص جنسه الخارجي المشتمل على الرجل والمرأة، وإن أريد به الخصوص النوعي كلفظ: (المرأة) فإنه يخص المرأة التي هي نوع مقابل لنوع الرجل، وإن أريد به الخصوص العيني كلفظ: (زيد) عَلَمًا على شخص، فإنه يخصّه بعينه[4].

- **حمل اللفظ العام على معناه الخارجي**: فاللفظ العام يجب حمله على استغراق أفراده، كحمل اللفظ المجموع المعرّف على استغراق كل أعيانه الخارجة، كلفظ (الرجال) ولفظ (المشركين)[5].

---

(١) الكاشف عن المحصول، ١/ ٤٦١.

(٢) التقرير والتحبير، ١/ ٧٦.

(٣) ينظر: الغزالي، المستصفى، ٣/ ٢١٥.

(٤) ينظر: البابرتي، التقرير لأصول البزدوي، ١/ ١٦٣.

(٥) ينظر: الغزالي، المستصفى، ٣/ ٢٢١-٢٢٢.

- **حمل النّكرة في سياق الإثبات على معناها الخارجي**: إذا جاءت النكرة مُفردةً في سياق الإثبات حُملت على العموم البدلي بين أفرادها، حتى يصح أن يَصْدُق على أيّ فرد من الأفراد الخارجية بطريق العموم البدلي، كحمل لفظ: (بقرة) في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تَذْبَحُواْ بَقَرَةً﴾[1]، على أيّ بقرة في الخارج بطريق العموم البدلي، فكلّ بقرة يصح أن يحمل عليها اللفظ لوحدها، وتكفي عن غيرها[2].

- **حمل اسم الجنس على معناه الخارجي**: فالجنس يُحمل على كلّ أنواعه الخارجية، فيشمل بحكمه جميع الأنواع، كلفظ (اللحم) جنس لأنواع اللحم والشحم والجلد إذا أُطلق في اللغة، فيشمل كلّ أنواعه في قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ وَٱلدَّمُ وَلَحْمُ ٱلْخِنزِيرِ﴾[3]، فحرم الله لحم الخنزير، وشمل بذلك لحمه وشحمه وجلده، لأنهما داخلان تحت اسم اللحم[4].

المحمل السّابع: الحمل على الدلالة الغالبة:

وهي إجراء النّص على العموم الغالب، وذلك كتخصيص محلّ النّطق بصفة خرجت مخرج الأعمّ الأغلب، وقد ذهب جمهور العلماء على أنّ كل خطاب خصّص محلّ النّطق بوصف خرج مخرج الأعم الأغلب بأنّه كذلك ولا مفهوم له، فلا يُحمل على الوصف المخصوص بالذكر سوى كونه الأغلب في الوقوع، ولا يمنع غيره من حكمه، لاحتمال قصد نفس الأغلبية دون قصد إخراج المفهوم عن حكم المنطوق[5].

ومثاله: تخصيص الربائب بجملة (اللاتي في حجوركم) في قوله تعالي:

---

(١) من الآية ٦٧ ، من سورة البقرة.

(٢) ينظر: القرطبي، أحكام القرآن، (١/ ٤٨٧)، والشاطبي، الموافقات (٥/ ٤٠٢).

(٣) من الآية ٣ ، من سورة المائدة.

(٤) ينظر: الشاطبي، الموافقات، ٤/ ٢٢٨، والقرطبي، أحكام القرآن، ٢/ ٢١٨.

(٥) ينظر: الغزالي، المستصفى، ٣/ ٤١٤، وابن السمعاني، قواطع الأدلة، ١/ ٢٣٨، والآمدي، الإحكام، ٣/ ١٠٠، والقرافي، شرح تقيح الفصول، (ص٥٦).

﴿وَرَبَٰٓئِبُكُمُ ٱلَّٰتِي فِي حُجُورِكُم مِّن نِّسَآئِكُمُ ٱلَّٰتِي دَخَلْتُم بِهِنَّ﴾[1]، فلا مفهوم لها لخروجها مخرج الأعمّ الأغلب، «ولأجل هذا منع جماهير العلماء تزويج الرجل ربيبته التي لم تكن في حجره»[2].

المحمل الثّامن: الحمل على الدّلالة التقريبيّة:

وهو: **حمل النّصوص على ما يقارب معناها عندما يتعذّر حملها على معناها الظاهر الحقيقي**، فإذا تعذّر حمل الكلام على ظاهره وحقيقته يتعيّن الحمل على أقرب معانيه، قال الشريف التلمساني[3]: «وقد يُطلق اسم الشيء على ما يقاربه، كقوله ﷺ: **(لا يبع أحدكم على بيع أخيه...)**[4]، وإنّما أراد بالبيع السوم،... لأنّ السوم وسيلة إلى البيع...»[5]، ويدخل هذا النّوع من الحمل في عموم التقدّير الفقهي المنصوص عليه في القاعدة الفقهيّة: **(ما قارب الشيء أُعطي حكمه)**[6]، من حيث إن مقاربة الشيء يُعطى حكمه وإنْ لم يكن موضوعا له، لأنّه يؤول إليه أو هو قريب منه[7].

وقد ساغ حمل اللفظ على ما قاربه لوجود مناسبة بين اللفظين، كما كان ذلك سائغا في المجاز، «ومن المجاز الاستعارة، فإنّ العرب تستعير الشيء لِنوع مقاربة بينهما»[8]، حيث «لا يُستعار الشيء إلا من أصلٍ يُقاربه نوع مقاربة، كما يُستعار

(١) من الآية ٢٣، من سورة النساء.

(٢) الشنقيطي، أضواء البيان، ٥/ ٩٨.

(٣) هو محمد بن أحمد الحسني، الشريف التلمساني، أصولي ومتكلّم، من أعلام المالكيّة، من مصنفاته: مفتاح الوصول إلى بناء الفروع والأصول، وشرح جُمل الخونجي في المنطق، توفي سنة ٧٧١هـ.
[ينظر: شجرة النور الزكية، ١/ ٣٣٧، والفكر السامي، ٢/ ٢٨٩]

(٤) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب، البيوع، باب لا يبع أحدكم على بيع أخيه، (ص٣٤٣)، رقم ٢١٣٩، ومسلم في صحيحه، كتاب البيوع، باب تحريم بيع الرجل على بيع أخيه، (ص٦٥٩)، رقم٣٨١١

(٥) مفتاح الوصول، (ص٤٧٣).

(٦) ينظر: السبكي، الأشباه والنظائر، ١/ ٩٨، والسيوطي، الأشباه والنظائر، (ص١٨٢).

(٧) ينظر: السبكي، الأشباه والنظائر، ١/ ٩٨.

(٨) ابن السمعاني، قواطع الأدلة، ١/ ٢٨٦.

للرجل السخي والعالم: بحر، وللبليد: حمار»[1].

ومثاله: قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِۦ﴾[2]،وظاهر الآية جواز التكليف بما لا يُطاق، فالدعاء لا يتعلّق إلا بما هو واقع أو جائز الوقوع، وقد تعذّر الحمل على هذا المعنى الظاهر لأنّه تقرّر نصّا وعقلا وإجماعا أن لا تكليف بما لا يُطاق، فيُحمل على أقرب المعاني إليه، وهو الصعوبة والحرج المُقارب لمعنى ما لا يُطاق[3].

المحمل التّاسع: الحمل على الدّلالة البلاغية:

وهي المسائل البيانيّة والمَنازِع البلاغية الدّاخلة في المعاني العربية، وكلّ ما كان منها فلا مَعْدل عن حمل ظاهر النصوص الشرعيّة عليها، فهي داخلة في مجمل الحمل على اللسان العربي[4]، ومن ذلك:

- **الحمل على دلالة الحذف البلاغية:** والحذف عند البلاغيين «باب دقيق المسلك، لطيف المأخذ، عجيب الأمر، شبيه بالسِّحر، فإِنَّك ترى به ترك الذِكْر أفصحَ من الذكر، والصمتَ عن الإِفادة أزيدَ للإِفادة، وتجدُك أنطقَ ما تكون إذا لم تنطِقْ، وأتمَّ ما تكون بياناً إذا لم تُبِنْ»[5]، فإذا تأمّلنا حذف المفعول به في قول: (ضرب زيدٌ) كان الغرض البياني إسناد الضرب فعلا له، وفي قول: (فلان يَحُلّ ويعقِد) فالغرض إثبات الحل والعقد والأمر له مطلقا، فحذف المفعول يُقصد منه تفخيم الفاعل، كما نفهمه في قوله تعالى: ﴿وَأَنَّهُۥ هُوَ أَضْحَكَ وَأَبْكَىٰ ﴿٤٣﴾ وَأَنَّهُۥ هُوَ أَمَاتَ وَأَحْيَا﴾[6]، وقوله: ﴿وَأَنَّهُۥ

---

(١) ابن عقيل، الواضح في أصول الفقه، ٤/ ١٥.

(٢) من الآية ٢٨٦، من سورة البقرة.

(٣) ينظر: د/ أحمد الريسوني، نظريّة التقريب والتغليب، (ص١١٩-١٢٠).

(٤) ينظر: الشاطبي، الموافقات، ٤/ ٢١٤.

(٥) الجرجاني، دلائل الإعجاز، (ص١٧٧).

(٦) الآيتان، ٣٤، ٤٤، من سورة النجم.

﴿ هُوَ أَغْنَىٰ وَأَقْنَىٰ ﴾[1]، فالغرض البلاغي البياني من حذف مفاعيل هذه الأفعال هو: لأجل أن نفهم أنّ الله تعالى منه الإحياء والإماتة، والإغناء والإقناء، مطلقا، وحصرا[2].

- **الحمل على المعنى البياني المترتّب على الصّيغة:** فما بين صيغ اللفظ الواحد « **فرق لطيف تمسّ الحاجةُ في علم البلاغة إليه** »[3]، ويترتّب على هذا الفرق اللطيف معاني دلاليّة يُحمل عليها اللفظ، كالمعنى البياني في الفرق بين صيغة (ضيّقا) في قوله تعالى: ﴿ يَجْعَلْ صَدْرَهُۥ ضَيِّقًا حَرَجًا ﴾[4]،وصيغة (ضائق) في قوله تعالى: ﴿ وَضَآئِقٌۢ بِهِۦ صَدْرُكَ ﴾[5]، فالأول صفة مُشبّهة تدل على الثبوت والدّوام في حقّ مَن أضلّه الله، وأما (ضائق) فهو اسم فاعل يدلّ على الحدوث والتجدّد، وأنّه أمر عارض للرسول ﷺ[6]، ومن ذلك الفرق بين قول إبراهيم عليه السلام: (سلام) بالرفع، وقول الملائكة المُطهرين (سلاما) بالنصب، في قوله تعالى: ﴿ قَالُواْ سَلَٰمًاۖ قَالَ سَلَٰمٌۖ ﴾[7]، فبالرفع يُحمل السلام على الدوام والاتّصاف به دُفعة واحدة، من كونه جملة اسميّة، وهو أكمل من النصب الحادث بجملة فعليّة، والذي يقتضي أنه يقع جزءً فجزءً[8]، ومن لطائف البلاغة في ذلك أن لفظ (سلام عليكم) بصيغة التنكير أكمل معنى من لفظ (السلام عليكم) بصيغة التعريف، لأن صيغة التنكير تفيد الكمال والمبالغة

---

(١) الآية، ٤٨، من سورة النجم.

(٢) ينظر: الجرجاني، دلائل الإعجاز، (ص١٨٥).

(٣) الجرجاني، دلائل الإعجاز، (ص٢٠٠)، وينظر: الشاطبي، الموافقات ،٤/ ٢١٤، ود/ صالح الشثري، المُتشابه اللفظي في القرآن، (ص١٣٠).

(٤) من الآية ١٢٥، من سورة الأنعام.

(٥) من ١٢، من سورة هود.

(٦) ينظر: الشاطبي، الموافقات مع تعليق الشيخ عبد الله درّاز، ٤/ ٢١٤.

(٧) من ٦٩، من سورة هود.

(٨) ينظر: الشاطبي، الموافقات، ٤/ ٢١٦.

والتّمام، وأما صيغة التعريف فإنها لا تفيد إلا الماهية، كما في قوله تعالى: ﴿وَٱلسَّلَٰمُ عَلَىٰ مَنِ ٱتَّبَعَ ٱلْهُدَىٰٓ﴾[1]،فالمراد الماهية والحقيقة[2].

- **الحمل على عطف الشيء على نفسه بلفظين مختلفين**: وهو أسلوب عربي معروف، وفائدته تأكيد المعنى وتجديده، لأنّ المغايرة في اللفظ ربما أنزلته العرب منزلة المغايرة في المعنى من باب تأكيده وتجديده على ذهن السامع، كعطف (الإل) على (ذمة) في قوله تعالى: ﴿لَا يَرْقُبُواْ فِيكُمْ إِلًّا وَلَا ذِمَّةً﴾[3]،على اعتبار أن (الإل) هو العهد، فيكون لفظ (ذمة) معطوفا على معناه تأكيدا له[4].

المحمل العاشر: الحمل على الدلالة العقليّة:

ونعني بذلك الحمل على دلالة الالتزام، التي هي: **(دلالة اللفظ على خارج عن مسمّاه، لازم له لزوما ذهنيّا)**، وما كان للدلالة الالتزام أن يصح وجودها بنفسها ثم الحمل عليها لولا واسطة التأمّل والتفكّر في اللفظ ومُستتبعاته، لأجل هذا التأمّل ذهب جمهور الأصوليين إلى أنّ دلالة الالتزام دلالة لفظيّة عقليّة[5]، والعقل ليس بمعزِل تماما عن السمع في عمليّة الحمل، بل السمع حاضر في الحمل على الدلالة العقلية من كون المحمول عائدا إلى اللفظ المسموع، ولهذا قالوا إن العقل غير وارد في معرفة اللغات ولا يستقلّ بإدراكها، لأنها أمور وضعية، ويصح إدراكها ممّا تركّب من العقل والنقل[6]، وبتعبير الإمام الشاطبي: فإنّ « كلّ واحدٍ من الضربين – النّقل

---

(١) من ٤٧، من سورة هود.

(٢) ينظر الرازي، التفسير الكبير، ١٨/ ٣٧٢.

(٣) من الآية ٨، من سورة التوبة.

(٤) ينظر: الشنقيطي، العذب النمير من مجالس الشنقيطي في التفسير، ٥/ ٢٩٢.

(٥) ينظر: الزركشي، البحر المحيط، ١/ ٤٢٢، والمرداوي، التحبير، ١/ ٣٢١، والشنقيطي، آداب البحث والمناظرة، (ص٢٢).

(٦) ينظر: الرازي، المحصول، ١/ ٢٠٤.

والعقل- مفتقر إلى الآخر، لأنّ الاستدلال بالمنقولات لا بدّ فيه من النظر، كما أن الرأي لا يعتبر شرعاً إلا إذا استند إلى النقل»[1]، فالدلالة العقلية هنا مستوحاة من النقل اللغوي غير منفصلة عنه، كما يُسمّيه ابن بَرهان[2] بـ «**الاستنباط اللغوي**»[3]، وغيره بـ «**المعقول اللغوي**»[4] ويوضحه بعضهم بقول: «**ومن النقل استنباط العقل**»[5]، ويحسن الاعتمادُ على الدّلالة العقليّة في المُرادات اللغويّة حين يتعذّر معرفة المراد بطريق النّقل، فإذا افُقِد النّقل رجعنا إلى الاستدلال على ما عند العرب بالعقل[6].

ومن مسالك الحمل على الدلالة العقلية: **مسلك الاستقراء الخاص من كلام العرب**، وقد تكفّل به الأصوليون بمنهج خاص لا تقتضيه صناعة النحو[7]، لأن الأصولي موضوع عمله المعنى[8]، واقتناص المعنى من اللغة لا يكون غالبا إلا باستقراء جملة وافرة من استعمالات ذلك اللفظ المراد معرفة معناه، حتى يُعلم به عادة العرب ومقصدهم منه، فإذا اشتمل اللفظ على قصدٍ معيّن في تركيب خاص، وقد تكرّر استعمالُه بهذا القصد في مواضع كثيرة على نحوٍ استقرائي معتبر، فالمعنى المُستقرى صحيح ومعتبر، مادام أن عادتهم مستمرّة في استعمال ذلك اللفظ بإزاء ذلك المعنى[9]، «لأن الاستقراء هكذا شأنه، فإنّه تصفّحُ جزئيات ذلك المعنى ليثبت من جهتها حكم

---

(١) الموافقات، ٣/ ٢٢٧.

(٢) هو أحمد بن علي بن محمد بن برهان «بفتح الباء» البغدادي، فقيه أصولي متقدّم، كان حنبلياً ثم شافعيا، من مصنفاته: الوجيز، والأوسط، والوصول إلى الأصول، كلها في أصول الفقه، توفي سنة ٥١٨هـ.
[ينظر: طبقات الشافعية الكبرى ٣/ ٣١٦، وطبقات الشافعية للإسنوي ١/ ١٠٢].

(٣) الوصول إلى علم الأصول، ١/ ١٣٨، وسمّاه الجويني: (الإشعار بالمعنى)، ينظر: البرهان، ٢/ ١٦٠.

(٤) السمرقندي، ميزان الأصول، ١/ ٣٩٧.

(٥) ابن مفلح، أصول الفقه، ١/ ١٤٨.

(٦) ينظر: المازري، إيضاح المحصول، (ص٢٢٠).

(٧) ينظر: السبكي، الإبهاج، ١/ ٧.

(٨) ينظر: الطوفي، شرح المختصر، ٢/ ٥٣٣.

(٩) ينظر: الشيرازي، شرح اللمع، ١/ ٢٠١.

عام، إمّا قطعي، وإمّا ظني، وهو أمرٌ مُسلّم عند أهل العلوم العقلية والنقليّة»[1]، وقد قوّاه الغزالي بقوله: «**ما يُعرف باستقراء اللغة وتصفّح وجوه الاستعمال أقوى ممّا يُعرف بالنقل الصريح**»[2]، كما قطع الطوفي بوضع صيغة نحو (كل، وأين، ومتى) لإفادة العموم، وذلك باستقراء استعمالها في أقاويل العرب ودقائقهم في محاوراتهم[3].

ومن الأمثلة المسوقة لهذا اللون من الحمل:

- **الحمل على دلالة الاستثناء من العموم:** فقد دلّ النقل على جواز الاستثناء من المستثنى منه، وأنّهم وضعوا الاستثناء لأجل ما لولاه لدخل المستثنى تحت اللفظ، فلمّا علمنا أنّ ما صحّ استثناؤه وجب اندراجه، أدركنا بالعقل أنّ لفظ المستثنى منه موضوع للعموم[4]، وبذلك قعّدوا معيار العموم بقولهم: **(الاستثناء معيار العموم)**[5].
- **حمل دلالة الأمر المطلق على الوجوب عند مَن يراه واجبا:** فقد دلّ النّقل على دلالة الطلب من صيغة الأمر، ولم يُنقل عن العرب وجوب امتثال المأمور، بل إنّ وجوبه لغويا عند مَن يراه من الأصوليين استند إلى مقدمتين نقليتين ونتيجة عقلية، فهو دليل مركب من النقل والعقل، **فالمقدمة الأولى:** تارك المأمور به عاص، **والمقدمة الثانية:** العاصي يستحق العقاب، **فاستنتج العقل:** أن الأمر في لغة العرب الأمر للوجوب[6].
- **الحمل على العلل المعقولة من اللفظ:** وهي المعاني المقتبسة والدالة على العلل

---

(١) الشاطبي، الموافقات، ٤/ ٥٧.

(٢) المستصفى، ٣/ ١٣٨.

(٣) ينظر: شرح مختصر الروضة، ٢/ ٤٨٢.

(٤) ينظر: الرازي، المحصول، ١/ ٢٠٤، والقرافي، شرح تنقيح الفصول، (ص١٩٢)، وابن مفلح، أصول الفقه، ١/ ١٤٨

(٥) ينظر: الإسنوي، نهاية السول، ١/ ٤٥٠، والمرداوي، التحبير، ٥/ ٢٣٦٧.

(٦) ينظر: الرازي، المحصول، ٢/ ٩٥، والسبكي، الإبهاج، ٢/ ٤٢.

القياسية[١]، فالعقل مع دلالة السمع يستخلصان الدلالة اللازمة للفظ المُعلّل، ويُحمل حكم اللفظ على المعنى المستنبط، وهو من باب التنبيه بطريق التعليل المعنوي[٢]، كالحمل على معنى (الإدهاش والتشويش) المستنبط من لفظ: (الغضب) في قوله ﷺ: **(لا يقضينّ حكم بين اثنين وهو غضبان)**[٣]، فيحمل حكم اللفظ على عموم المعنى المستنبط، ليشمل كل ما به تشويش وإدهاش، لا على خصوص معنى (الغضب)[٤].

- **الحمل على إشارة النّص بطريق الاستنباط**: فإشارة النّص هو لازم معنى الكلام الذي لا يتبادر فهمه من ألفاظه، ولا يُقصد من سياقه، ويتبيّن بالتأمّل في معنى اللفظ، فهو أحد مدلولات اللفظ بطريق الالتزام[٥]، كاستنباط ابن عباس –رضي الله عنهما- قرب نَعْي رسول الله ﷺ من قوله تعالى: ﴿**إِذَا جَآءَ نَصۡرُ ٱللَّهِ وَٱلۡفَتۡحُ**﴾[٦]، وقال: (إذا جاء نصرُ الله، فذاك علامة أجلك: فسبح بحمد ربك واستغفره) [٧]، وذلك أنّ حصول النصر والفتح ودخول الناس في دين الله أفواجا، يُشير إلى حصول التّمام والكمال الذي يُعقبه في العادة الزوال[٨]، ومثله ما روي عن عُمر – رضي الله عنه- أنه استنبط من قوله تعالى: ﴿**ٱلۡيَوۡمَ أَكۡمَلۡتُ لَكُمۡ دِينَكُمۡ**﴾[٩]،

---

(١) ينظر: الغزالي، المستصفى، ٣/ ٣.

(٢) ينظر: الغزالي، شفاء الغليل، (ص٥٦).

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الأحكام، باب هل يقضي القاضي وهو غضبان، (ص١٢٣١)، رقم ٧١٥٨، ومسلم في صحيحه، كتب الأقضية، باب كراهة قضاء القاضي وهو غضبان، (ص٧٦٢)، رقم ٤٤٩٠.

(٤) ينظر: الغزالي، شفاء الغليل (ص ٦١٣)، والعز بن عبد السلام، قواعد الأحكام، ٢/ ٢١.

(٥) ينظر: أصول السرخسي، ١/ ٢٣٦، وعبد الوهاب خلاف، أصول الفقه، (ص١٤٥).

(٦) الآية ١، من سورة النصر.

(٧) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب التفسير، باب قوله: (فسبح بحمد ربك)، (ص٨٩٧)، رقم ٤٩٧٠.

(٨) ينظر: الرازي، التفسير الكبير، ٣٢/ ١٥١، والشاطبي، الموافقات، ٤/ ٢١١.

(٩) من الآية ٣، من سورة المائدة.

قُرب أجل رسول الله ﷺ، وقال: (**كنا في زيادة من ديننا، فأمّا إذا كمل فإنّه لم يكمُلْ قطُّ شيء إلا نَقَص**)[1].

المحمل الحادي عشر: الحمل على الدلالة التركيبية:

المراد بالدلالة التركيبيّة:

وهي الدّلالة التي أثمرها النظم بـ« **تعليق الألفاظ بعضها ببعض، وجعل بعضها بسببٍ من بعض** »[2]، والأصل في ذلك هو « **إنه لا يكون كلام من جزء واحد، وأنه لابدّ من مسند ومسند إليه** »[3]، فاجتماع الألفاظ بعضها مع بعض، واقترانها بحسب اقتضاء النحو وأحكامه، يُثمر دلالة تركيبية لا تحصل لها بانفرادها، بل بتركيبها في سياقها.

وتلك نظريّة أخذت اعتمادها اللغوي من عبد القاهر الجرجاني حين قال: « **والألفاظ لا تفيد حتى تؤلّف ضرباً خاصاً من التأليف، ويُعْمَد بها إلى وجه دون وجه من التركيب والترتيب** »[4]، ولقد اقترب فخر الدين الرازي من هذه النظرية حين قال: « ليس الغرض من وضع اللغات أن تفاد بالألفاظ المفردة معانيها... بل الغرض من وضع الألفاظ المفردة لُمسمّياتها تمكين الإنسان من تفهُّم ما يتركّب من تلك المسمّيات، بواسطة تركيب تلك الألفاظ المفردة »[5].

و يستمدّ ابن تيميّة بعضَ دليل إلغاء المجاز من الدّلالة التركيبية التأليفيّة، فيحكي

---

(١) أخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه، ٧/ ١٠٨، وابن جرير في تفسيره، ٦/ ٩٦، وقال ابن كثير في تفسيره، ٣/ ٢٦: يشهد لهذا المعنى الحديث الثابت من قوله ﷺ: (**إن الإسلام بدأ غريبا وسيعود غريبا، فطوبى للغرباء**). أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب بيان أن الإسلام بدأ غريبا...، (ص٧٤)، رقم ٣٧٣.

(٢) الجرجاني، دلائل الإعجاز، (ص٥٧).

(٣) المرجع السابق، (ص٦٠).

(٤) أسرار البلاغة، (ص٢).

(٥) المحصول، ١/ ١٩٨.

عن المجازيين بأنّ **أحدهم يأتي إلى ألفاظ لم يعلم أنّها ما استعملت إلا مقيدة، فينطق بها مجردة عن جميع القيود، ثم يدّعي أن ذلك هو حقيقتها، من غير أن يعلم أنها لم يُنطق بها مجردة، ولا وضعت مجردة** [1]، لأنّ « **اللفظ لم يُنطق به إلا مقيّدا؛ فإنّه يسبق إلى الذهن في كل موضع منه ما دلّ عليه ذلك الموضع** » [2]، أمّا المجازيّون فقد « **راعوا مجرد اللفظ، وما يجوز عندهم أن يريد به العربي، من غير نظر إلى ما يصلح للمتكلم به ولسياق الكلام** » [3].

ويشرح ابن القيّم مراد ابن تيمية بأصرح عبارة حين يقول: « إن اللفظ بدون القيد والتركيب بمنزلة الأصوات التي يُنعق بها، لا تفيد فائدة، وإنّما يُفيد تركيبُه مع غيره تركيبا إسناديًّا يصح السكوت عليه، وحينئذ فإنه يتبادر منه عند كلّ تركيب بحسب ما قيّد به، فيتبادر منه في هذا التركيب ما لا يتبادر في هذا التركيب الأخير » [4]، حتّى إن « قولك: (تراب، ماء، حَجر، رجل)، بمنزلة قولك: (طق، غاق) ونحوها من الأصوات، فلا يفيد اللفظ ويصير كلاما، إلا إذا اقترن بما يبيّن ما به » [5]، وتلك محاولة لإنزال اللفظ المفرد منزلة اللفظ المهمل، وحصر الإفادة في دلالة النَّظْم أو الجملة أو التركيب.

ولعلّ هذه النظرة القاسية في إهدار معاني الألفاظ المفردة امتدّت من تنظير ابن تيميّة إلى معاصرين من علماء الدلالة المحدَثين، فيقول أحدهم: « الفكرة القائلة بأن للكلمات معنى ماتت مِيتة قاسية ...، ولا شيء أقلّ من الجملة يمكن أن يكون ذا معنى بشكل حقيقي وتامّ ... » [6]، لكنّ معظم الدّلالين المحدثين يكرّون على هذا الحكم

---

(١) ينظر: مجموع الفتاوى، ٧/ ٩٨.

(٢) المرجع السابق، ٧/ ١٠٥.

(٣) ابن تيمية، مقدمة في أصول التفسير، (ص٣٣).

(٤) الموصلي، مختصر الصواعق المرسلة، (ص٢٩٦).

(٥) المرجع السابق، (ص٢٩٨).

(٦) د/ محسّب، علم الدلالة عند العرب، (ص١٧٩)، وينظر: د/ أحمد مختار، علم الدلالة، (ص٧٢).

بالإهدار حين يتحدّثون عن (الوحدة الدّلالية)، والكلمة المفردة هي أهم الوحدات الدلالية في تصنيفهم، لأنها تُشكّل أهمّ مستوى أساسي للوحدات الدلالية، فهي الوحدة الدلاليّة الصّغرى، فالوسطى في التركيب الإسنادي، فالكبرى في الجملة[1]، حتى أذعنوا بوجود المعنى المُعجمي دون المعنى النحوي المُستلزم للتركيب، كما في الكلمات المفردة، وأمكن عندهم وجود المعنى النحوي دون المعجمي، بتركيب الألفاظ المُهملة أو عديمة المعنى مع توخّي أحكام النحو، كقول: (القرعبُ شربُ النَّبعِ) [2].

وإذا غضضنا الطرف عن صلاحية دلالة اللفظ المفرد المجرّد، فقد حصل لنا الجزم التامّ بأن للألفاظ المُركّبة دلالةً تخصّ تركيبها، ولا يحصل إلّا به، وأنّ «كلّ لفظ يدل عند الاقتران دلالة خاصّة غير دلالته عند الإطلاق»[3]، وأنّ سياق التركيب يُنبئ عن مراده من حيث هو تركيب، حتى تحصل الدّلالة من مجموع تركيبه، كما حكى الشافعي عن العرب في قوله: «وتبتدئ الشيء من كلامها يبيّن أولُ لفظِها فيه عن آخره، وتبتدئ الشيء يبيّن آخرُ لفظِها منه عن **أوله**»[4].

وينقسم الحمل على الدلالة التركيبيّة إلى شقَّين، يجب مراعاة الحمل عليهما معاً دون تخلّف، وهما، الحمل على التركيب الإسنادي، والحمل على دلالة السياق، وسأوّضح التركيب الإسنادي بمثاله، ويليه دلالة السياق بالمسألة التاليّة، لأنّها دقيقة المسلك، مهمّة المطلب، ينبغي أن تستقلّ بالتفصيل والبيان.

---

(١) ينظر: د/ أحمد مختار، علم الدلالة، (ص٣٢).

(٢) ينظر: المرجع السابق، (ص١٤).

(٣) الموصلي، مختصر الصواعق المرسلة، (ص٢٩٩).

(٤) الرسالة، (٥٢).

الحمل على التركيب الإسنادي:

وهو الحمل على فائدة إسناد لفظ إلى لفظ، والإسناد المفيد لابدّ أن يكون اسما مع اسم، أو فعلا مع اسم، كالمبتدأ والخبر، والفعل والفاعل، وما عداهما فهو إسناد عديم المعنى، فما بُني من حرفين، أو من حرف وفعل، أو من حرف واسم غير مفيد، إلّا أنْ يقدّر فيه ما يُفيد، كقول: يا زيد، فإنّ معناه: أدعو زيدا[1]، وضابط الفائدة في الإسناد هو: «**الإسناد الذي يصح السكوت عليه**»[2]، ووظيفة المستمع مع هذا النوع من التركيب هو حمل التركيب الإسنادي على أمرين، **أحدهما**: وضعي كلّي، **والآخر**: استعمالي جزئي.

فأمّا الحمل على الوضعي الكلّي: فيعني حمل التركيب الإسنادي على اقتضاء قواعد النّحو، وذلك بتوخّي معاني النحو وأحكامه بين الكَلِم، كما في إسناد الفعل إلى الفاعل، ووضع اسم إنّ وكان وخبرهما من حيث المعنى الإعرابي لهما، فلا معنى للجملة اللغوية إلا إذا صيغت طِبْقا لقواعد النّحو بوقوع مفرداتها على مقتضى أحكامه، وذلك محمول على ما وضعته العرب في ترتيب كلامها، وليس للمتكلّم فيه تصرّف[3].

وأما الحمل على الاستعمال الجزئي: فيعني حَمْل الكلام المركّب على المعاني الجزئية التي أراد المتكلّم إسناد أحكام التركيب إليها، وذلك موكول إلى إرادة المتكلّم، كما هو يعيّن الفاعل المخصوص، والمفعول المخصوص، والمأمور المخصوص، والحال المخصوصة، والوصف المخصوص، وهلمّ جرّا، وذلك النوع من التركيب من إرادة المتكلّم ووضعه[4].

---

(١) ينظر: البصري، المعتمد، ١/ ١٥، والشيرازي، شرح اللمع، ١/ ١٦٨، والغزالي، المستصفى، ٣/ ٢٤، والآمدي، الإحكام ١/ ٧١، والمرداوي، التحبير، ١/ ٣٠٤.

(٢) الزركشي، البحر المحيط، ١/ ٤٣٨.

(٣) ينظر: المرجع السابق، ١/ ٣٩٦، والمرداوي، التحبير ١/ ٣٠٢.

(٤) ينظر: المرجعان السابقان.

وبالمحصّلة فإنّ حَمْل الدلالة التركيبية على هذا النّسق من التركيب الجزئي يكون على أحد أربعة أقسام، هي: **الحمل على معنى الأمر، أو معنى النهي، أو معنى الخبر، أو معنى الاستخبار**[1]، وفي تقسيم أبي المعالي الجويني هي معنى: **(الطلب أو الخبر أو الاستخبار، أو التنبيه)**، فالطلب يحوي الأمر والنهي والدعاء، والخبر يتناول أقساما واضحة، ويدخل فيها التعجّب والقَسَم، والاستخبار يشمل الاستفهام والعَرْض، والتنبيه يدخل تحته التلهّف والتمنّي والترجّي والنّداء[2]، وهي كلّها معاني بحسب إرادة المتكلّم ووضعه.

٤ - الحمل على دلالة السياق:

المراد بالسّياق:

يستخدم الأصوليون مصطلح **(سوق)** و **(سياق)** في البحث الدّلالي، وهو مصطلح شبيه إلى حدٍّ قريبٍ بمصطلح **(المراد)** و **(المقصود)** في الدلالات، وأكثر ما يستخدمون مصطلح **(السّياق والسَّوق والمَسوق) في الألفاظ**، ومصطلح **(القصد والمقصود والمراد)، في المعاني**، فيقال: **(سياق اللفظ)**، و**(ومقصود المعنى ومراده)**، فالسياق يتخصّص في التعرّض لجانب اللفظ ودلالته، والمقصود أو المراد يتخصّصان في التعرّض لجانب المعنى ودلالته [3].

كما يُطلق على مصطلح السياق تسميات متنوعة، منها: نظم النص ، ونَسَق النّص، وظاهر النّص، وروح النّص، والإطار العام للنّص، والمعنى العام للنص، وقرينة النّص، وملاءمة الكلام، ومقتضى الكلام، ومقاصد الكلام، ومقام الكلام، وغيرها[4]،

---

(١) ينظر: ابن السمعاني، قواطع الأدلة، ١/ ٣٤.

(٢) ينظر: الجويني، البرهان، ١/ ١٤٧.

(٣) ينظر: البخاري، كشف الأسرار، ١/ ٦٨، و ٢/ ٢١٠.

(٤) ينظر: د/ طه العلواني، السياق، المفهوم والمنهج،ضمن أعمال الندوة العلمية التي نظمتها الرابطة المحمدية بالمغرب، عام ١٤٨٢هـ، (ص١١).

ويقول أبو حامد الغزالي في شأن مثل هذه التسميات: « ولكلّ فريق اصطلاح آخر، فلا تلتفت إلى الألفاظ، واجتهد في إدراك المعنى »[1].

وكلمة (النّظم) هي أكثر ما تحلّ محلّ السياق في تراث اللغة، فإذا كان النّظم في أصل اللغة يعني جمع الؤلؤ في السلك على سبيل منتظم يدلّ بعضه على بعض، فكذلك هو في الاصطلاح اللغوي، إذ يعني: « **تأليف الكلمات والجمل مترتبة المعاني متناسبة الدلالات على حسب ما يقتضيه العقل**، وقيل: **الألفاظ المترتبة المسوقة المعتبرة دلالاتها على ما يقتضيه العقل** »[2].

فالسياق اللغوي هو: الإطار العام الذي تنتظم فيه عناصر النص ووحداته الدّلالية، وتتصل بوساطته الجمل فيما بينها وتترابط، ويفهم به المستمع أو القارئ أوسع دلالة لِمعنى النّص وفحواه ومقاصده.

والسياق عند الأصوليين هو غرض الكلام، وكذلك هو في جلّ استعمالات الأصوليين، كما فرّق الحنفية بين النّص والظاهر في دلالة الكلام بقرينة السوق، فما سيق الكلام لأجله، بأنْ كان معناه مقصودا بالسوق، فهو النّص، وما ظهر معناه منه مع كونه غير مقصود بالسوق فهو الظاهر، كقوله تعالى: ﴿ وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ ﴾[3]، فهو نصّ في التفريق بين الربا والبيع، إذ هو مقصود السوق، وظاهر في تحليل البيع وتحريم الربا، إذ هو ظاهر من صيغته لا من سوقه[4].

انقسام السّياق إلى داخلي وخارجي:

يُقسّم بعض الدلاليّين السّياق إلى سوق الكلام بتساوق ألفاظه من داخله، فهو

(١) المستصفى، ٣/ ٤١٢ .

(٢) الجرجاني، التعريفات، (ص ٣١٠).

(٣) من الآية ٢٧٥ من سورة البقرة.

(٤) ينظر: البخاري، كشف الأسرار ١/ ٤٦، وابن أمير حاج، التقرير والتحبير، ١/ ١٠٧ و١/ ١٤٦، والتفتازاني، التلويح مع التوضيح، ١/ ٢٣٨.

السياق الداخلي، وسوق الكلام في محيطه وخارجه، فهو السياق الخارجي.

فأمّا السّياق الداخلي: فيعني: (**ربط القول بغرض مقصود، يدلّ عليه نظم الكلام وسوقه**) [1]، والغرض المقصود من السياق يستبين داخل رواق النّص بتسلسل الكلام وتساوقه، وهو المقصود من السياق عند الأصوليين.

وأمّا السّياق الخارجي: فيعني: (**ملابسات الموقف الذي وقع فيه الكلام**)، « ويشمل الظّروف المحيطة بالموقف الذي صدر فيه الخطاب، وجميع القرائن الحاليّة التي تصبغ الخطاب ودلالته بصبغة خاصة » [2]، وآكد ظروف الخطاب: الظرف الزمني والظرف المكاني المُحيطان بالكلام، وأسباب الخطاب وبواعثه، وحال هيئته المتكلّم حال كلامه، فإنّ للسّياق الخارجي أثرا في فهم دلالة النّص، وقد أسماه علماء الدلالة المحدَثون بسياق (**الموقف**)، واعتدّوا به كدلالة رئيسيّة على المعنى المقصود، وقالوا: لا غنى عن سياق الموقف في فهم الكلام [3].

ومن اعتداد المفسّرين والفقهاء بالسياق الخارجي: تعويلهم على دلالة أسباب نزول آيات القرآن الكريم، الذي هو أقرب المسالك الدلاليّة الشرعيّة للسياق الخارجي، وقالوا: « **بيان سبب النزول طريق قويّ في فهم الكتاب العزيز** » [4]، كما أدرك رواة الحديث أهميّة تعبيرات الوجه والإشارات اليدويّة حين الكلام، كدلالة سياقيّة مكمّلة لكلمات المتكلّم، فحرصوا على نقلها بأمانة، ومن ذلك: قولهم: (**وقد بسط النبي صلى الله عليه وسلم رجله، واتكأ،... فقال النبي ﷺ واستوى قاعدا، وقبض رجله...**) [5]، وقولهم: (**وكان متكئا**

(١) ينظر: د/ ردّة الله الطلحي، دلالة السياق، (ص٤٨).

(٢) د/ محمد يونس، المعنى وظلال المعنى، (ص١٦٢).

(٣) ينظر: لويس، اللغة في المجتمع، (ص٤٨)، ود/ ردة الله الطلحي، دلالة السياق، (ص١٨٥).

(٤) ابن دقيق العيد، إحكام الأحكام، ٢/ ٢٥٩.

(٥) أخرجه أحمد في مسنده، ٣/ ٤٣٢، وقال عنه الهيثمي في مجمع الزوائد، ٨/ ١٧٦: (رواه أبو داود باختصار، ورواه

=

فجلس)[1]، وقولهم: **(فتمعّر وجه النبيّ ﷺ)**[2]، فتلك سياقات خارجيّة أعانت على تحديد معنى الكلام.

وكثيرا ما يتمّ تجريد السياق الخارجي عن دلالة السياق في الدلالة الأصوليّة، لِتختصّ دلالة السياق في سياق الكلام من داخله كألفاظ ونصوص، ولربّما استوفوا السياقات الخارجية كأسباب النزول في مناسبات أخرى، غير أنّ أبا إسحاق الشاطبي ربط ما بين السياقين وأوضح وجوب مراعاتهما كوحدة دلاليّة واحدة، فسياق الكلام مرتبط بسوق ألفاظه ومساقه السببي والزمني والمكاني المقارن له، والتي هي من «**الأمور الخارجة – عن النص – وعمدتها مقتضيات الأحوال**»[3]، لأنّ «**المساقات** تختلف باختلاف الأحوال والأوقات والنوازل، وهذا معلوم في علم المعاني والبيان»[4].

أهميّة دلالة السّياق في فهم الدلالة:

تنبع أهميّة دلالة السياق من كون المعنى لا ينكشف تمام الانكشاف إلا من خلال تسويق وحداته اللغوية، بمعنى وضعها في مساقها الصحيح، فالسّياق هو الصورة الكليّة للنّص التي تنتظم فيها الصّور الجزئية، ولا يُفهم كلّ جزء إلا في موقعه من الكلّ، لأنّ المعنى القصدي لكلّ كلمة أو جملة لا يكتمل إلا بوصْلِها بالتي قبلها أو بالتي بعدها داخل إطار السياق، فيتعّهد السياق بوزن هذه الوَصلات حسب المراد

= أبو يعلى والبزار، وفيه ليث بن أبي سليم وهو مدلس، وبقية رجاله ثقات)، واللفظ جاء في سياق استقبال النبي ﷺ لوفد عبد القيس وزعيمهم الأشج.

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الشهادات، باب ما قيل في شهادة الزور، (ص٤٣٠)، رقم ٢٦٥٤، واللفظ جاء في سياق تعداد أكبر الكبائر.

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه،كتاب اللقطة، باب ضالّة الإبل، (ص٣٩٠)، رقم ٢٤٢٧، واللفظ جاء في سياق ذكر حكم ضالّة الإبل.

(٣)الشاطبي، الموافقات ٤/ ١٤٦.

(٤) الشاطبي، الموافقات، ٤/ ٢٦٦.

الصحيح، ويضبط إشارات الإحالة بين عناصر النّص، كما أكّده ابن دقيق العيد[1] بقوله: «أمّا السّياق والقرائن: فإنّها الدالة على مراد المتكلم من كلامه. وهي المرشدة إلى بيان المجملات، وتعيين المحتملات، فاضبط هذه القاعدة. فإنها مفيدة في مواضع لا تحصى»[2]، كذلك كرّر ابن القيّم أهميّة السياق بقوله: «السياق يرشد إلى تبيين المجمل، وتعيين المحتمل، والقطع بعدم احتمال غير المراد، وتخصيص العام، وتقييد المطلق، وهذا من أعظم القرائن الدالّة على مراد المتكلم، فمن أهمله غلط في نظره، وغالط في مناظرته»[3].

أصبح من بدهيات علم الدلالة أنّ دلالة السّياق من أهمّ ما يستعين به المفسّر في استبانة المعنى والإحاطة بالفحوى، فمَن أراد استكثار المعاني الصحيحة من نصوص الكتاب والسنّة فعليه، بـ «**النظر إلى مفردات الألفاظ من لغة العرب، ومدلولاتها، واستعمالها بحسب السّياق**»[4]، والاسترشاد بالسّياق حصانةٌ عن الغلط، وصيانةٌ عن الزّلل، «**فَمَن تدبّر القرآن، وتدبّر ما قبل الآية وما بعدها، وعَرَف مقصود القرآن، تبيّن له المراد، وعرف الهدى والرسالة، وعرف السّداد من الانحراف والاعوجاج، وأما تفسيره بمجرد ما يحتمله اللفظ المجرّد عن سائر ما يُبيِّن معناه، فهذا منشأ الغلط من الغالطين**»[5]، وبناءً على هذا التأسيس في أهميّة السياق: «يقصر بعض العلماء ويتوحّل

---

(١) هو محمد بن علي القشيري المنفلوطي الشافعي المصري، ابن دقيق العيد، كان ممّن له خبرة تامّة بعلوم الشريعة، أخذ فقه المالكية من والده، ثم الشافعية من العز بن عبد السلام، توفي سنة ٧٠٢هـ، من مصنفاته: الإلمام في الحديث، وشرحه الإمام، وشرح مختصر ابن الحاجب، وشرح عمدة الأحكام.

[ينظر: طبقات الشافعية الكبرى، ٥/ ١١٥، وطبقات الشافعية للإسنوي، ٢/ ١٠٢]

(٢) إحكام الأحكام، ٢/ ٢١.

(٣) بدائع الفوائد، ٤/ ٧٨٩، وكان أوّل من أكّد هذه القولة في أهمية السياق العز بن عبد السلام، كما نقلها عنه الزركشي في البحر المحيط، ٤/ ٣٥٧، فقال: (**السياق يرشد إلى تبيين المجملات، وترجيح المحتملات، وتقرير الواضحات**).

(٤) الزركشي، البرهان، ٢/ ١٧٢، وينظر: السيوطي، الإتقان، ٦/ ٢٣٠٥.

(٥) مجموع الفتاوى، ١٥/ ٩٤.

في خَضْخاضٍ من الأغلاط حين يقتصر في استنباط أحكام الشريعة على اعتصار الألفاظ، ويوجّه رأيَه إلى اللفظ مقتنعاً به، ... ويُهمِل ما قدّمناه من الاستعانة بما يحفّ بالكلام من حافات القرائن والاصطلاحات والسياق»[1].

وممّا قاله الدّلاليّون المُحدَثون عن أهميّة السّياق: **يجعل المعنى سهل الانقياد للملاحظة والتحليل لموضوعي، حيث يُعالج كلمات النّص باعتبارها أحداثا وأفعالا وعادات، تقبل الفهم والتحليل والموضوعية والملاحظة، وذلك يُبعد النّصَ عن حال تحجّره بعقدة الألغاز، واستحالة الفهم بالإحالات الرمزية المُغلَقة**[2].

تسويق اللفظة في الكلام وأثره في الدلالة:

تختلف دلالة القولة بحسب مساقها اللّغوي المُترتّب على أشكال اقترانها بالألفاظ الأخرى، كلفظ (الاستفهام)، فهو لفظ واحد ويدخله معان مختلفة غير الاستفهام، من تقرير، وتوبيخ، وغير ذلك، وكلفظ (الأمر) يدخله معنى الإباحة والتهديد والتعجيز وأشباهها، ولا يدلّ على معناه المراد إلا بدلالة السياق الخارجة عن وضع اللفظ، **وعمدتها مقتضيات الأحوال المحيطة باللفظ**[3].

فمثلا:لفظة (**يد**) تَرد في سياقات متنوعة، ولكلّ سياق معنى بحَسَبه، ففي قول: يد الإنسان: يعني العضو المعروف من أطراف الأصابع إلى الكف، وفي قول: أعطيته مالا عن ظهر يد: أي تفضلا ليس من بيع ولا قرض ولا مكافأة، ولفظ: يد الفأس ونحوها: أي مقبضها، و يد الدهر: أي مدّ زمانه، و يد الرّيح: أي سلطانها، ويد الطائر: أي جناحه، وبايعته يدا بيد: أي نقدا، وهذه الصّنعة في يد فلان: أي في ملكه،

---

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة، (ص٢٠٤).

(٢) ينظر: د/ أحمد مختار، علم الدلالة، (ص٧٣)، وهذا المديح هو من إطراء الفيلسوف البريطاني اللساني الشهير (فيرث ١٨٩٠-١٩٦٠م) لدلالة السياق، ويُعدّ أحد منظري دلالة السياق الحديثة.

(٣) ينظر: الشاطبي، الموافقات، ٤/ ١٤٦.

وفي الحديث: (**وهم يدٌ على مَن سواهم**)[1] أي: أمرهم واحد في اجتماعهم على أعدائهم[2]، وفي قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾[3]، إن أريد يد المعطي، فالمعنى: يد مواتية مطيعة غير ممتنعة، وإن أريد يد الآخذ، فالمعنى: يد قاهرة مستولية، أو يد مُنعمة، أي: عن إنعام عليهم، لأن قبول الجزية وترك أرواحهم نعمة عليهم[4]، **وفي قوله تعالى**: ﴿وَهُوَ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيَاحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ﴾[5]أي: بين يدي المطر[6]، وفي الحديث: (**إنّ بين يدي الساعة كذّابين فاحذروهم**)[7] أي قدّامها، ومنه قوله تعالى: ﴿بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ﴾[8]أي قُدّام نجواكم.

لقد كشف السّياق معاني لفظة (يد) في كلّ سياقاته المختلفة، حتّى لا يكون المراد واحدا، بل بحسب سياقه اللغوي، « **فإنّ الدّلالة في كلّ موضع بحسب سياقه، وما يحفّ به من القرائن اللفظية والحاليّة** »[9].

وعند أوّل نظرة لهذه المساقات يبدو وكأنّها تكرار لخدمة المجاز الدلاليّة، أو أنها مُجرّد تجديد لعمل المجاز، وتكريس لدلالته بواسطة السياق، فحقيقة لفظ (اليد) تحقّقَت في العضو المعروف من الإنسان، وفي باقي المساقات حصّلنا المعنى بطريق التجوّز، والقرينة فيها هي قرينة المجاز، لكن السياقيين الميّالين لنظرية دلالة التركيب

---

(١) سبق تخريجه، (ص٨٥).

(٢) ينظر: ابن منظور، لسان العرب، ١٥/ ٤٢٥-٤٢٦، مادة (يدي)، والزبيدي، تاج العروس، ٤٠/ ٣٤٧-٣٤٨، مادة (يدي)

(٣) من الآية ٢٩، من سورة التوبة.

(٤) ينظر: ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث، ٥/ ٢٥٣.

(٥) من الآية ٥٧، من سورة الأعراف.

(٦)ينظر: ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ٣/ ٤٣٠.

(٧)أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الإمارة، باب الناس تبع لقريش، (ص٨١٧)، رقم ٤٧١١.

(٨) من الآية ١٢، من سورة المجادلة.

(٩) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٦/ ١٤.

والاقتران يتوخّون في كلّ هذه المساقات الحقيقة، ويلتزمون نظرية (**أنّ الحقيقة في ما تمّ به التخاطُب**)، فالحقيقة حاصلة في كلّ مساقٍ بحسب آنيّة التخاطب في لحظة السياق ذاته، فالمعنى بدلالة السياق المقالية أو الحاليّة هو عنوان الحقيقة، ودلالة السياق جَعَلت اللفظ على حقيقته في كلّ مساقٍ بحسَبه، **وذلك من باب دلالة اللفظ على ما به الامتياز**[1]، أي: امتياز اللفظ بمعناه السّياقي دون الوضعي، والامتياز نحن لا نلحظه أو نفهمه إلا في دلالة السّياق.

فيُراد من دلالة السياق - بفضل هذا الامتياز- مزاحمة خدمة المجاز حتى محْقِها، وذلك بتقديم القرينة السياقية على المجازيّة في الدلالة على المعنى، حيث كان العرب الأوائل يدركون المعاني حقيقةً بحسب مساقاتها، ولم يكن للمجاز سبيل في استعمال الكلام العربي، بل استقراء اللغة أثبت انتماء دلالة السياق للسان واعتبار أهل اللسان بها في الفهم والإفهام، دون الحاجة إلى المرور في قناة المجاز وقرينته، فلا شيء غير السياق يكشف معاني اللفظ باختلاف مساقاته، ذلك المنهج هو صميم نظريّة استلزام الحقيقة الدّلالية لاقتران الألفاظ وتركيبها، والذي يقوده - بالطبع- في جانب التنظير الدلالي الشرعي ابن تيمية – رحمه الله - بصدقٍ ووفاءٍ[2]، كما يقول: «إذا كان اللفظ لم يُنطق به إلا مقيّدا، فإنّه يسبق إلى الذهن في كل موضع منه ما دلّ عليه ذلك الموضع، وأمّا إذا أُطلق فهو لا يستعمل في الكلام مطلقا قطّ»[3].

وكذلك تسويق اللفظة عند الأصوليين، فإنّ القاعدة السياقيّة التي يُبنى عليها تقول: (**الكلام لِما سيق له مطلقا**)، وقلنا (مطلقا) لكي تشمل السَّوْق الأصلي المفهوم بوضع اللغة، وهو المعنى الأصلي، والسَّوْقَ المفهوم من تساوق الكلام بعضه بعد

---

(١) ينظر: آل تيمية، المسودة، ٢/ ٩٩٣.

(٢) ينظر: مجموع الفتاوى، ٧/ ٩٨، و ٢٠/ ٤٩٦، والموصلي، مختصر الصواعق المرسلة، (ص٢٩٦).

(٣) مجموع الفتاوى، ٧/ ١٠٦.

بعض، بردّ أوّله إلى آخره وآخره إلى أوّله، حتى يتّضح القصد السياقي بدلالة السياق، وذلك المعنى غير الأصلي المستنبط بحسّ المستمع وذوقه[1]، والقاعدة تعني بهذا الإطلاق: أنّ الكلام إذا سيق لمعنى ومقصود لا يُستدلّ به لغيره، بل يُقصر على مقصوده[2]، « **لأنّ القاعدة: أنّ اللفظ إذا سيق لبيان معنى لا يُحتجّ به في غيره، فإنّ داعية المتكلّم منصرفة لِما توجّه له دون الأمور التي تغايره** »[3] وكلّ تطبيق سياقي يتّخذ هذه القاعدة مُسوّغا لدلالته ومنطلقا له.

كيفيّة فهم النّص بدلالة السياق:

القرينة – التي هي دلالة السياق- عليها محطّ الأنظار في كشف المعنى المقصود من اللفظ في سياقه لا بوضعه، فالقرينة دائما هي التي توضّح المراد المستفاد لا بطريق الوضْع، بل بطريق الفهم من لاحق الكلام أو سابقه على القصد المراد[4]، إذ إن القرينة هي: (**الأمر الدالّ على المراد من غير الاستعمال فيه**)، وهي قسمان: مقاليّة، وحاليّة، أو يقال: لفظية ومعنوية[5]، ويقول الرافعي[6]: « **سياسة القرينة في العربية شريعة من شرائع الألفاظ** »[7].

وأخصّ خصائص دلالة الساق كقرينة كاشفة عن المعنى هو فهم النص كوحدة

---

(١) ينظر: ابن أمير حاج، التقرير والتحبير، ١/ ١٠٧.

(٢) ينظر: القرافي، الفروق، ٣/ ٢٣٣، والعقد المنظوم، (ص٧٤٨).

(٣) القرافي، العقد المنظوم، (ص٣٩٩).

(٤) ينظر: الكفوي، الكليات، (ص٧٣٤).

(٥) ينظر: التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، ٣/ ٥٧٥

(٦) هو مصطفى صادق بن عبد الرزاق الرافعي، اللبناني الأصل المصري المنشأ،كاتب وعالم بالأدب، وشاعر، وفقيه، من مصنّفاته: ديوان شعر، وتاريخ آداب العرب، وإعجاز القرآن والبلاغة النبوية،ووحي القلم، توفي سنة ١٣٥٦هـ.

[ينظر: الأعلام، ٧/ ٢٣٥، ونثر الجواهر والدرر ٢/ ١٦٠١]

(٧) إعجاز القرآن والبلاغة النبوية، (ص٥٤).

متكاملة أو حلقات مترابطة، وذلك بملاحظة تساوق الكلام بعضه بعد بعض، وتعلّق اللفظة بمجاورتها، حتى ينسجم النظم وينساق في مجراه الدلالي كاشفا عن معنى واحد متساوقٍ متناسق[1]. بمعنى أنّ الفهم بدلالة السّياق يتطلّب قراءة النّص كلفظة واحدة مع استحضار ظرفه الزماني والمكاني الكاشف عن مقامه وسبب مقاله.

وبحسب وصيّة الشاطبي: فإنّ «الذي يكون على بالٍ من المستمع والمتفهم هو الالتفات إلى أوّل الكلام وآخره بحسب القضية وما اقتضاه الحال فيها، لا ينظر في أوّلها دون آخرها ولا في آخرها دون أوّلها،... فإن فرّق النّظر في أجزائه، لا يتوصَّل به إلى مراده، **فلا يصح الاقتصار في النظر على بعض أجزاء الكلام دون بعض، إلا في موطن واحد: وهو النظر في فهم الظاهر بحسب اللسان وما يقتضيه، لا بحسب مقصود المتكلّم**»[2].

لقد أعطانا الشاطبي في نصّه السابق الوصفة الوافية لمنهج حمل النص على دلالة السياق، وأولى ركائز هذا المنهج هو: **ردّ الكلام بعضه إلى بعض، أوّلِه إلى آخره، وآخرِه إلى أوّلِه،** حتى ينسجم الكلام مع نفسه ويتّفق على مقصود واحد، فإذا ظهرت دلالة السياق بحسب هذه الوصفة فإنّها تنهض لبيان الإجمال وتعميم الخاص وتخصيص العام وتحديد المعنى بحسب اقتضاء السياق، فشأن السياق أن يفسّر الكلام بتفسير بعضه لبعض، كما أنّ فهم القرآن بتفسير القرآن بالقرآن نوع من الاستدلال بالسّياق، لأنّ «القرآن يفسّر بعضه بعضا، **وإنّ أفضل قرينة تقوم على حقيقة معنى اللفظ: موافقته لما سَبَق له من القول، واتّفاقُه مع جملة المعنى، وائتلافه مع القصد الذي جاء له الكتاب بجملته**»[3].

---

(١) ينظر: الجرجاني، دلائل الإعجاز، (ص٣٨٨-٣٨٩).

(٢) الموافقات، ٤/ ٢٦٦، بتصرف بسيط.

(٣) محمد الزرقاني، مناهل العرفان، ٢/ ٥٢.

والبحثُ دائما عن الزيادة الحاصلة بدلالة السياق، **لأنّ سياق النّص يحوي على فهم المعنى وزيادة، وزيادة الفهم فهم**، وهي زيادة جارية على معهود لسان العرب[1]، فمن معهودها « **فَهْمُ غير المنطوق به من المنطوق، بدلالة سياق الكلام ومقصوده** »[2]، فأغراض المتكلّم في بعض كلامه « لا تُعْرف من الألفاظ، ولكنْ تكون المعاني الحاصلة من مجموعِ الكلام أدلةً على الأغراض والمقاصد،... كما أن القصد من التمثيل بقول: (كثير الرماد)، كثرة القِرى، وأنت لا تعرف ذلك من اللفظ الذي تسمعه، ولكنك تستدلّ عليه بمعناه »[3]، فدلالة السياق نوع من الاستدلال بالمعنى على المعنى، حتّى تكون المفردات المنطوق بها غير مُرادةٍ وهي معزولة عن سياقها، بل في سياقها، « **فما عُلم من السّياق صار قرينةً للفظ، حتّى صار المنطوق به كالخارج عن الغرض، وصار المسكوت عنه هو المقصود** »[4].

أصالة دلالة السياق اللغويّة:

اعتمد الأصوليون الفهم بدلالة السّياق لاعتماد أهل اللغة عليه، فهي دلالة لغوية استثمرها الأصوليون في فهم دلالة نصوص الشريعة، كما أصّله الأنباري اللغوي[5] بقوله: « إن كلام العرب يُصحّح بعضُه بعضا، ويرتبط أوّله بآخره، ولا يُعرف معنى الخطاب منه إلا باستيفائه واستكمال جميع حروفه، فلا يجوز وقوع اللفظة على المعنيين المتضادين، لأنها يتقدّمها ويأتي بعدها ما يدلّ على خصوصية أحد المعنيين دون

---

(١) ينظر: ابن السمعاني، قواطع الأدلّة، ١/ ٣٦٢.

(٢) الغزالي، المستصفى، ٤/ ٤١١.

(٣) الجرجاني، دلائل الإعجاز، (ص٤٠٨).

(٤) الغزالي، أساس القياس، (ص٧١).

(٥) هو محمد بن القاسم بن محمد بن بشار، أبو بكر الأنباري، النحوي اللغوي، من مصنفاته: غريب الحديث، والأضداد، وشرح المعلقات، وإيضاح الوقف والابتداء في كتاب الله، وغيرها، توفي سنة ٣٢٨هـ.
[ينظر: بغية الوعاة، ١/ ١٨٧، وطبقات الحنابلة، ٢/ ٥٨]

الآخر،...»[(١)]، وكذلك منهج الأصوليين في التعرّف على دلالة الشارع، فإنّ معرفتها كما تكون بصريح قوله وظاهره ومفهومه، ونحو ذلك، فإنّه يكون «**بسياق الكلام الذي أنشئ الكلام له**»[(٢)].

ومن عراقة الفهم بدلالة السياق في منهج السلف:

- الفهم المُقتبس من مجموع سياق الآيتين الكريمتين في قوله - تعالى-: ﴿**وَحَمْلُهُۥ وَفِصَٰلُهُۥ ثَلَٰثُونَ شَهْرًا**﴾[(٣)] مع قوله: ﴿**وَفِصَٰلُهُۥ فِى عَامَيْنِ**﴾[(٤)]، فقد جاء عن عليّ بن أبي طالب[(٥)] وابن عباس[(٦)] - رضي الله عنهم- أنهما اقتبسا من سياق مجموع الآيتين: بأنّ أقلّ مدّة حمل المرأة ستة أشهر[(٧)].
- **وعن مسلم بن يسار[(٨)] – رحمه الله- قال:** «إذا حدَّثت عن الله حديثا فقِفْ، حتى تَنظُر ما قبلَه وما بعدَه»[(٩)].
- فهم الإمام مالك بن أنس – رحمه الله- أنّ مَن سبّ الصحابة لا حظّ له في الفيء، استنباطا من سياق قول الله تعالى: ﴿**وَٱلَّذِينَ جَآءُو مِنۢ بَعْدِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا ٱغْفِرْ لَنَا**

---

(١) الأضداد، (ص٢).

(٢) الغزالي، أساس القياس، (ص٥٢-٥٣).

(٣) من الآية ١٥، من سورة الأحقاف.

(٤) من الآية ١٤، من سورة لقمان.

(٥) أخرجه عن علي رضي الله عنه: مالك في الموطأ ٢/ ٣٨٦، والبيهقي في الكبرى، ٧/ ٧٢٧.

(٦) أخرجه عن ابن عباس رضي الله عنهما: ابن جرير في تفسيره ٢/ ٥٨٨، وعبد الرزاق في المصنف، ٧/ ٣٥١.

(٧) ينظر: أصول السرخسي، ١/ ٢٣٦، والغزالي، المستصفى، ٣/ ٤٠٧، والرازي، المحصول، ١/ ٤١١، والمرداوي، التحبير، ٦/ ٢٨٧٠.

(٨) هو مسلم بن يسار الأموي بالولاء، أبو عبد الله، تابعي ثقة، وفقيه ناسك، من رجال الحديث،أصله من مكة سكن البصرة فكان مُفتيها، توفي سنة ١٠٠هـ، وقيل ١٠١هـ.
[ينظر حلية الأولياء، ٢/ ٢٩٢، وتهذيب التهذيب ١٠/ ١٢٧]

(٩) أخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه، ٧/ ٢٣١، وأبو نعيم في الحلية، ٢/ ٢٩٢، والهروي، في ذمّ الكلام، ٥/ ٣٤.

﴿ وَلِإِخْوَانِنَا ٱلَّذِينَ سَبَقُونَا بِٱلْإِيمَٰنِ وَلَا تَجْعَلْ فِى قُلُوبِنَا غِلًّا لِّلَّذِينَ ءَامَنُوا ﴾[(١)]، وقد جاءت في سياق الفيء وأحكامه[(٢)].

التصنيف الأصولي لدلالة السياق:

يصف علماء الأصول والتفسير وشرّاح الحديث دلالةَ السياق **بالدلالة الذوقيّة الإرشادية**، ويقولون: (السّياق يُرشد إلى كذا) [(٣)] وبها يستخلصون مقاصد النّص وإشاراته، كما يوحي إلى ذلك عنوان ابن القيم لها بقوله: «إرشادات السياق» ثمّ قال: «**السياق يرشد إلى تبيين المجمل، وتعيين المحتمل، والقطع بعدم احتمال...**»[(٤)].

والاسترشاد بدلالة السّياق يَعتِمد على **الذّوق والمراقبة والفحص**، فهي منبثقة من ذوق المستمع أو القارئ بحسب حسّه اللغوي وإدراكه الدّلالي، و(**الذّوق**): نور عرفاني، يقذفه الحقّ بتجلّيه في قلوب العارفين، فيفرّقون به بين الحق والباطل، من غير أن يَنقلوا ذلك من كتاب أو غيره، **وهو في فنّ الدّلالة والبيان يعني**: الملكة البلاغية التي تحصل بِممارسة كلام العرب وتكَرُّره على السمع والتفطّن لخواصّ تركيبه، غير متوقّفة على القوانين العلميّة التي استنبطها أهل الصناعة[(٥)].

وما دام أنّ الذّوق المشتمل على هذه الصفة العرفانيّة الخفيّة هو المُتحكّم في استنباط دلالة السياق، فلا غرابة - حينئذ- أن يصعب على الذائق المستنبِط إقامةُ الدليل الحسّي على اعتبارها، حتّى ولو سهل عليه إدراكها، فدلالة السّياق بهذا الاعتبار

(١) من الآية ١٠، من سورة الحشر.

(٢) أخرجه أبو نعيم في الحلية، ٦/ ٣٢٧، وابن عبد البر في الانتقاء، (ص ٧٣)، وينظر: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ١٨/ ٣٢.

(٣) وذلك متردّد في غضون شروحهم، ينظر: ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ٦/ ٢٠٢، وابن دقيق العيد، إحكام الأحكام، ١/ ٨٣، والزركشي، البحر المحيط، ٤/ ٣٧٥، وابن حجر، فتح الباري، ١/ ١٢٤، و ٧/ ٢٠٩.

(٤) بدائع الفوائد، ٤/ ٧٨٩، وهي فائدة مستفادة من أقوال الإمام العز بن عبد السلام، ينظر: الزركشي، البحر المحيط، ٤/ ٣٧٥، كما لابن دقيق العيد كلام مماثل في إحكام الأحكام، ١/ ٨٣.

(٥) ينظر: مقدمة ابن خلدون، (ص٥٦٢).

هي من (السهل المُمتنع) يفهمها كلّ ذي ذائقة لغوية، مع وعورة التعبير عن دليل اعتبارها، ممّا يجعل إنكار الخصم لها أسهل من دفاع المستدل بها، كما وصفها كذلك الإمام ابن دقيق العيد بقوله: «ودلالة السياق لا يُقام عليها دليل، وكذلك لو فُهم المقصود من الكلام وطولب بالدليل عليه لعَسُر، فالنّاظر يرجع إلى ذوقه، والمناظر يرجع إلى دينه وإنصافه»[1]، وسَمّى ابنُ دقيق العيد دلالة السّياق في موضعٍ آخر بمقاصد الكلام، وقال: «وفهم مقاصد الكلام نافع بالنسبة إلى النظر وللأصوليين ... وهو عندي قاعدة صحيحة نافعة للناظر في نفسه، غير أن المناظر الجدلي قد ينازع في المفهوم، ويَعْسُر تقريرُه عليه»[2].

ونستطيع أن نلمح الذوق في السياق: بأن الشافعي - في أحد أقواله- جَعَل سياق قوله تعالى: ﴿**وَٱلَّذِينَ يَكْنِزُونَ ٱلذَّهَبَ وَٱلْفِضَّةَ وَلَا يُنفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ فَبَشِّرْهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٍ**﴾[3] لا يدلّ على وجوب زكاة الحلي، مصيراً منه إلى أن العموم لم يقع مقصوداً في ما يجب من الزكاة وما لا يجب، وإنما سيق الكلام لقصد ذَمّ تارك الزكاة ووعيده، وليس لبيان وجوب الزكاة في قليل الذهب والفضة وكثيرهما، وإذا سيق الكلام لأمرٍ مقصودٍ وَجَب حمله على المحلّ المقصود دون غيره، **والمقصود مُفصّل في تحريم الكنز مُجمل في غيره**، وخالفه الأكثرون، تمسّكا بصيغة العموم المُدركة بالحسّ اللغوي، لا بالذوق البياني، وصيغة العموم ثبتت من غير معارض، فلا منافاة بين قصد الذّمّ والعموم، فالأمران مقصودان[4]، ولا يخفى عُسْر إقناع الخصم بدلالة سياق الذمّ في

---

(١) إحكام الأحكام، ٢/ ١٨٧.

(٢) المرجع السابق، ٤/ ١٨٤.

(٣) من الآية ٣٤، من سورة التوبة.

(٤) ينظر، الآمدي، الإحكام، ٢،٢٨٠، والرازي، المحصول، ٣/ ١٣٥، والأصفهاني، بيان المختصر ٢/ ٢٣٣، والقرافي، العقد المنظوم، (ص٧٤٧)، والزركشي، البحر المحيط، ٢/ ٢٢٥، ٣٤٦، وبادشاه، تيسير التحرير، ١/ ٢٥٧، وابن أمير حاج،التقرير والتحبير، ١/ ٢٣٠، وعن الشافعي القول بالعموم، صحّحه السبكي في: رفع الحاجب، =

الآية، مادام أنّ الخصم مُتمسّكٌ بظاهر اللغة مُنغلق عن باطنها، مُقدّم ما بان بدليل الحس، مُعرض عن دليل الذوق.

ولأجل هذه الغشاوة في تقييم دلالة السياق قال عنها الزركشي: «**أنكرها بعضهم، ومَن جهل شيئا أنكره، وقال بعضهم: إنّها مُتّفق عليها**»[1]، **والإنصاف يقتضي الاتّفاق عليها من حيث المبدأ الاستدلالي، فالكلّ يعتبر السياق مرشدا إلى مقاصد المتكلّم، لأنّ واقع اللغة كذلك، فـ** «كلام العرب على الإطلاق لا بدّ فيه من اعتبار معنى المساق في دلالة الصِّيغ، وإلا صار ضحكةً وهزءة»[2]، **كما أنّ الموضوعية تقتضي اختلاف النّظّار في كيفيّة المساق في بعض النّصوص، فقد يعتبر أحد العلماء سوق النّص على جهة لا يراها مُخالفه، أو لا ينتبه إلى إرشاد مساقه، أو قد يغلّب المخالف ظاهر النّص على ذائقة السياق، ومن أمثلة ذلك**: أنّ الإمام الشافعي - رحمه الله- يرى جواز العود في الهبة لظاهر قول النبي ﷺ: (**ليس لنا مثل السوء، الذي يعود في هبته كالكلب يرجع في قيئه**)[3]، فالكلب يجوز له العَود في قيئه، وخالفه الإمام أحمد بن حنبل- رحمه الله- استرشادا بدلالة السياق، فقال أحمد: ألا تراه يقول ﷺ: (**ليس لنا مثل السوء**)، وهذا مثل سوء فلا يكون لنا[4].

تطبيقات أصوليّة على دلالة السياق:

١/ بيان المجمل بدلالة السياق: كما في قوله النبي ﷺ: (**الخالة بمنزلة الأمّ**)، فيحتمل أن الخالة بمنزلة الأم في الإرث، ويحتمل أنها مساوية لها في البر والنفقة،

= ٣/ ٢٢٤.

(١) البحر المحيط، ٤/ ٣٧٥.

(٢) الشاطبي، الموافقات، ٣/ ٤١٩.

(٣) أخرجه البخاري، كتاب الهبة، باب: لا يحل لأحد أن يرجع في هبته (ص ٤٢٤) رقم ٢٦٢٢، واللفظ له، ومسلم، باب تحريم الرجوع في الصدقة بعد القبض (ص ٧٠٩) رقم ٤١٧٥.

(٤) ينظر: الطوفي شرح مختصر الروضة (١/ ٥٦٤)، والزركشي، البحر المحيط، ٤/ ٣٧٥.

ويحتمل أنها بمنزلتها من حيث الحنوّ والشفقة على الولد، ودلّ سياق الحديث على أنّها بمنزلة الأمّ في الحضانة، فقد جاء فيه: أنّه ﷺ خرج من مكة بعد عُمْرته، فتبعتهم بنت حمزة – رضي الله عنه– تنادي: يا عمّ يا عمّ، فتناولها عليٌّ – رضي الله عن– فأخذ بيدها، فاختصم فيها عليٌّ وزيد بن حارثة وجعفر بن أبي طالب، فقال علي أنا أحق بها وهي ابنة عمي، وقال جعفر بنت عمّي وخالتها تحتي، وقال زيدٌ بنت أخي، فقضى النبي ﷺ لخالتها، وقال: **(الخالة بمنزلة الأم)** [(١)]، فالسّياق كشف المعنى بأنّ الخالة بمنزلة الأم في حقّ الحضانة، لأنها تَقرُب منها في الحنوّ والشفقة [(٢)].

٢/ إزالة الإشكال بدلالة السياق: كما أشكل قول زكريا عليه السلام في قول الله تعالى: ﴿ قَالَ رَبِّ أَنَّىٰ يَكُونُ لِي غُلَٰمٞ وَكَانَتِ ٱمۡرَأَتِي عَاقِرٗا وَقَدۡ بَلَغۡتُ مِنَ ٱلۡكِبَرِ عِتِيّٗا ﴾ [(٣)]،هل هو يُنكر كون الولد له أو يستثبت من ربّه كيفيّة كونه؟، ودلالة السياق تدلّ على أنّه يستثبت عن الوجه الذي يكون من قِبَلِه الولد، فيسأل هل سأقوى على ما ضعفت عنه، وتجعل زوجتي ولودا، أو بأن أنكح زوجا غير زوجتي العاقر؟ ، بدليل أنه عليه السلام في سياق القصّة هو المبتدئ مسألة الولد من ربّه بقوله: ﴿فَهَبۡ لِي مِن لَّدُنكَ وَلِيّٗا ﴾ [(٤)]، فكيف ينكر حصول شيء قد طلبه[(٥)].

٣/ حمل الكلام على التفصيل المقصود من الحكم بدلالة السياق: من ذلك قوله ﷺ: **(كلّ مولود يولَد على الفطرة، فأبواه يُهودانه أو يُنصّرانه، أو يُمجّسانه)** [(٦)]،

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب المغازي، باب عُمرة القضاء، (ص٧٢٠)، رقم ٤٢٥١.

(٢) ينظر: السبكي، الأشباه والنظائر، ٢/ ١٣٥، وابن حجر، فتح الباري، ٧/ ٦٤٥.

(٣) الآية ٨، من سورة مريم.

(٤) من الآية ٥، من سورة مريم.

(٥) ينظر: ابن جرير الطبري، جامع البيان، ١٦/ ٦٠.

(٦) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الجنائز، باب ما قيل في أولاد المشركين، (ص٢٢١)، رقم ١٣٨٥، ومسلم في صحيحه، كتاب القدر، باب معنى كل مولود يولد على الفطرة، (ص٧٧٩)، رقم ٦٧٥٥.

فالحديث سيق لمقصود بيان ما هو في نفس الأمر الواقع من ولادة المولود على الإسلام الذي هو الفطرة، ثم قد يطرأ تغييره بفعل الأبوين لغير الإسلام، فلا يُستدلّ بالحديث على غير مقصوده المُساق له، كالاستدلال به على عدم صحة استرقاق المولود، وعلى إنّه إن مات طفلا لايميّز وأبواه غير مسلمين لا يرثانه، لمانع اختلاف الدّين، لأنّ الحديث سيق لبيان ما هو في نفس الأمر، لا لتفصيل أحكام الدنيا، فلا يصح الاستدلال به على غير مقصوده[1].

٤/ **تخصيص العام بدلالة سياق الامتنان أو المديح**: كقوله تعالى: ﴿ وَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنكُمْ طَوْلًا أَن يَنكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِن مَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُم ﴾[2]، فنكاح ملك اليمين جاء في مساق الامتنان، فلا يُحمل هذا العموم على جواز الجمع بين الأختين من ملك اليمين، إذ هو في غير سياق تفصيل ما يحرم ومالا يحرم من النساء، فيقدّم عليه حكم قوله تعالى: ﴿ وَأَن تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ ﴾[3]، لأنه سيق بعد ذكر المحرمات وعدّها على الاستقصاء، أمّا آية جواز نكاح فسيقت للامتنان[4].

٥/ **حمل المدح على الذمّ في سياق الذّم، والذمّ على المدح في سياق المدح**: كما في قوله تعالى: ﴿ ذُقْ إِنَّكَ أَنتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ ﴾[5]، فالصيغة تدلّ بوضعها على المدح، وتساوق الآيات يدلّ على الذّم، فيحمل عليه[6]، كما إذا نظرنا إلى قول الله تعالى: ﴿ قَالُوا يَا شُعَيْبُ أَصَلَاتُكَ تَأْمُرُكَ أَن نَّتْرُكَ مَا يَعْبُدُ آبَاؤُنَا أَوْ أَن نَّفْعَلَ فِي أَمْوَالِنَا مَا نَشَاءُ ۖ إِنَّكَ لَأَنتَ

---

(١) ينظر: ابن تيمية، درء التعارض، ٨/ ٣٨٣، وابن القيم، أحكام أهل الذمة، ٢/ ١٠٢٠، وابن حجر، فتح الباري، ٣/ ٣١٧، ٣١٩.

(٢) من الآية ٢٥، من سورة النساء.

(٣) من الآية ٢٣، من سورة النساء.

(٤) ينظر: الغزالي، المستصفى، ٣/ ٣٦٢-٣٦٣، والقرافي، الفروق، ٣/ ٢٣٣.

(٥) الآية ١٦، من سورة النمل.

(٦) ينظر: الزركشي، البحر المحيط، ٤/ ٣٥٧.

﴿ ٱلْحَلِيمُ ٱلرَّشِيدُ ﴾[1]، وجدنا أنّ هذا المديح لنبيّ الله شُعيب – عليه السلام- جاء في سياق السخريّة والهزء، فيُحمل عليه[2]، ومن ذلك ما يُروى عن عمر – رضي الله عنه- أنه قال: (**نعم العبد صهيب، لو لم يخف الله لم يعصه**) [3]، يقتضي في ظاهره أنه خاف وعصى، وذلك ذم، والكلام سيق للمدح وإبعاد طوره عن المعصية، فيتعيّن حمله على المدح، المقتضي أنّه حتّى في حال عدم الخوف لا يعصي ربّه، كيف وهو على وجلٍ مستمرّ منه[4].

وقد تأتي الجملة ذاتها في سياقين مختلفين، فتُحمل في كلّ سياق على ما اقتضاه من مدح أو ذمّ رغم وحدة الصيغة، كجملة: (اعملوا ما شئتم)، ففي سياق قوله تعالى: ﴿ أَفَمَن يُلْقَىٰ فِى ٱلنَّارِ خَيْرٌ أَم مَّن يَأْتِىٓ ءَامِنًا يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ ۚ ٱعْمَلُوا۟ مَا شِئْتُمْ ﴾[5]، اقتضت الذّمّ، لأنّها في سياق وعد وتهديد، وفي سياق قوله ﷺ: (**لعلّ الله اطّلع على أهل بدر فقال: اعملوا ما شئتم، فقد غفرت لكم**) [6]، اقتضت المدح، لأنّها في سياق تلطّف وتَرحُّم، والقاعدة الدلالية الصحيحة في مثل ذلك: « **كلّ صفة وقعت في سياق المدح كانت مدحا، وإن كانت ذمّا بالوضع، وكلّ صفة وقعت في سياق الذمّ كانت ذمّا، وإن كانت مدحا بالوضع** »[7].

وهو من معهود أساليب لسان العرب، في نثره ونظمه، كالأبيات الشهيرة التي تقول:

---

(١) الآية ٨٧، من سورة هود.

(٢) الرازي، التفسير الكبير، ١٨/ ٣٦.

(٣) قال عنه السخاوي في المقاصد الحسنة، (ص٥٢٦) وكذلك العجلوني في كشف الخفاء، ٢/ ٣٢٣: اشتهر في كلام الأصوليين وأصحاب المعاني وأهل العربية، من حديث عمر، وذكر البهاء السبكي أنه لم يظفر به في شيء من الكتب، وذُكر عن الحافظ ابن حجر أنه ظفر به في مشكل الحديث لابن قتيبة من غير إسناد.

(٤) ينظر: القرافي، شرح مختصر التنقيح، (ص١٠٨)، والفروق، ١/ ١٦٠، والزركشي، البرهان، ٣/ ٣٦٥.

(٥) الآية ٨٧، من سورة هود.

(٦) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب المغازي، باب غزوة الفتح، (ص ٧٢٣)، رقم ٤٢٧٤، ومسلم في صحيحه، كتاب فضائل الصحابة، باب من فضائل أهل بدر، (ص١٠٩٨)، رقم ٦٤٠١.

(٧) الزركشي، البحر المحيط، ٤/ ٣٥٧.

كالأبيات الشهيرة التي تقول:

لكنّ قومي وإن كانوا ذوي عدد ... لَيسوا من الشرِّ في شيءٍ وإنْ هانا
يجْزُون من ظُلم أهل الظلم مغفرةً ... ومِن إساءة أهل السوء إحساناً
كأنّ ربّك لم يخلُق لخشيته ... سواهمُ من جميع النّاس إنسانا [(١)]

٦/ **القران في النّظم لا يوجب القران في الحكم**: وهو قول جمهور الأصوليين[(٢)]، فلا يثبتون أيّ دلالة لمجرّد الاقتران، وهو: (أن يرد لفظ لمعنى، ويقترن به لفظ آخر يحتمل ذلك المعنى وغيره) [(٣)]، فاقتران لفظين في سياق واحد لا يفيد تماثلهما في الحكم لمجرّد الاقتران، خاصّة في الجمل التامة غير الناقصة، والدليل على ذلك هي دلالة السياق نفسها، إذ إن «**الأصل في كل كلام تام** أن يكون مستندا بنفسه، والواو للنظم فلا يوجب القران في الحكم»[(٤)]، فالسياق شاهد على نفي دلالة الاقتران، كقوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ وَلَا تُبَاشِرُوهُنَّ وَأَنتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ﴾[(٥)]،فاقتران الاعتكاف بالصوم في السياق لا يدلّ على اشتراط الصوم للاعتكاف، لأن السياق أثبت استقلال كلّ جملة لوحدها[(٦)]، وفي الحديث أنه ﷺ قال: (**الفطرة خمس، أو خمس من الفطرة:**

---

(١) الأبيات لقريط بن أنيف من بني العنبر، وهي أول أبيات ديوان الحماسة لأبي تمّام، [ينظر: التبريزي، شرح ديوان الحماسة، ١/ ٣] ، وقال ابن عبد ربّه في العقد الفريد، ٢/ ٣٢٣ : ولم يرد بهذا وصفهم بالحلم ولا بالخشية لله، وإنّما أراد به الذلّ والعجز، كما قال النجاشي في رهط تميم بن مقبل:

قبيلته لا يخفرون بذمّة ... ولا يَظلمون النّاسَ حبّة خردل

(٢) ينظر: الإسنوي، التمهيد، (ص٢٧٣)، و الزركشي، البحر المحيط، ٤/ ٣٦٨، وابن القيم، بدائع الفوائد، ٤/ ٩٥٤والبخاري، كشف الأسرار، ٢/ ٢٦٣.

(٣) الإسنوي، التمهيد، (ص٢٧٣).

(٤) البخاري، كشف الأسرار، ٢/ ٢٦٣.

(٥) من الآية ١٨٧، من سورة البقرة.

(٦) ينظر: الزركشي، البحر المحيط، ٤/ ٣٦٨، وابن القيم، بدائع الفوائد، ٤/ ٩٥٤.

الختان، والاستحداد، وقصّ الشارب، وتقليم الأظفار، ونتف الآباط)[1]، فمقصود اقتران خصال الفطرة في هذا السياق هو دخولها في معنى الفطرة، لا أنْ يلزم من القران حَمْلُ ما هو واجب التكليف منها على ما هو مندوب، أو ما هو مندوب على ما هو واجب، إذ دلالة السياق تمنع فيه دلالة الاقتران[2]، والقاعدة الدلاليّة الصحيحة التي يُحمل عليها مثل هذا السياق هي: (**مقتضى العطف التشريك في أصل المعنى، لا في جميع أحكامه**)[3]، كقول سلمان رضي الله عنه، (نهانا أن نستنجي باليمين أو برجيع[4])[5]، فلا يلزم من انتفاء الإجزاء بالرجيع انتفاؤه باليمين، خلافا لبعض الظاهريّة[6].

٧/ **ترجيح أحد الأقوال الفقهية بحمْلِه على دلالة السياق**: كترجيح قول: إن المسلم لا يقتل بالذمّي، فعندما استدلّ المخالف القائل بقتل المسلم بالذمّي بعموم قوله تعالى: ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَآ أَنَّ ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ﴾[7]، جاء في سياق الآية ما يشهد على أن الكافر لا يدخل في هذا العموم، وهو قوله تعالى: ﴿فَمَن تَصَدَّقَ بِهِۦ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَّهُۥ﴾، لأن صدقة الكافر لا تُكفّر عنه شيئا[8].

ثمرة دلالة السياق:

لدلالة السياق ثمرات دلاليّة بيّنة، ومن أخص ثمراتها في فهم نصوص الشريعة بحسب ما ارتآه ابن تيمية: أنّها تُوفّق بين دلالة المعنى اللفظي ودلالة الفحوى

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب اللباس، باب تقليم الأظفار، (ص١٠٣٦)، رقم ٥٨٩١، ومسلم في صحيحه، كتاب الطهارة، باب خصال الفطرة، (ص١٢٤)، رقم ٥٩٨.

(٢) ينظر: ابن القيم، بدائع الفوائد، ٤/ ٩٥٤.

(٣) ينظر: المقّري، القواعد، ١/ ٣٢٣، قاعدة رقم (٩٨).

(٤) الرجيع هو: العذرة أو الروث. ينظر: ابن الأثير، النهاية، ٢/ ٢٠٣، مادة (رجع).

(٥) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الطهارة، باب الاستطابة، (ص١٢٥)، رقم ٦٠٦.

(٦) ينظر: المقّري، القواعد، ١/ ٣٢٣.

(٧) من الآية ٤٥، من سورة المائدة.

(٨) ينظر: الشنقيطي، أضواء البيان، ١/ ١٧-١٨.

القصدي، وتوازن بينهما، فإنّ بعض المُفسّرين المتأخرين أخطأوا في حمل اللفظ على معناه الصحيح من جهتين: **إحداهما**: جهة فيها قوم استنطقوا النّص الشرعي بما يعتقدونه من معان لِيحْملوه عليها، بلا اعتبار للمعنى اللغوي، **والأخرى**: جهة فيها قوم حملوا النّص على مجرّد ما يسوغ من النّطق العربي، من غير نظر إلى قَصد المتكلّم، والمُنزّل عليه، والمُخاطَب به، **فالأولون**: أسرفوا بإلباس اللفظ معاني مُؤولة، وأجحفوا في سلْب اللفظ ما يستحقّه من دلالة اللغة والبيان، **والآخرون**: حبسوا اللفظ في ما يجوز أن يُريد به العربي، وبخسوا ما يستحقّه من مقاصد يُفصح عنها سياق الكلام[1].

وإن كان نظر الأوّلين إلى المعنى أسبق، ونظر الآخرين إلى اللفظ أسبق، فإنّ الأخذ بالمعنى القصدي المُسْتوحى مع طرح دلالة اللغة قصور وعبث بإرادة المتكلّم، كما إنّ التصلّب حول الدّلالة اللغوية دون سبر سياق الكلام ومقاصده تفريط بكامل الدّلالة القصديّة، فيجب – حينئذ- استثمار الدلالة السياقية لكي ترتق هذا النّقص عند الطرفين، إذ هي الرّابطة بين دلالة اللغة وقصد الكلام، فيلتئم المعنى اللغوي مع نظيره المعنى القصدي، فلا مَحيص من أن «يُنظر في كلِّ آية وحديث بخصوصه وسياقه، وما يبيّن معناه من القرآن والدَّلالات، فهذا أصل عظيم مهم نافع في باب فهم الكتاب والسنة،... **ونافع في كلِّ علم خبري أو إنشائي، وفى كلِّ استدلال أو معارضة من الكتاب والسنة، وفى سائر أدلة الخلق** »[2].

وإذا استثمرنا هذه الثمرة في لفظ (وجه الله) من قول المولى – تبارك وتعالى-: ﴿ وَلِلَّهِ ٱلْمَشْرِقُ وَٱلْمَغْرِبُ ۚ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا۟ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ وَٰسِعٌ عَلِيمٌ ﴾[3] فسنجده مثالا قريبا

---

(١) ينظر: ابن تيمية، مقدمة في أصول التفسير، (ص٣٢، ٣٣).

(٢) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٦/ ١٨-١٩.

(٣) الآية ١١٥، من سورة البقرة.

مناسبا، فقد جاء في معنى (وجه الله) عن السلف قولان، يتوسطهما قول ثالث بدلالة السياق:

فأما القول الأول: فقد حَمَل لفظ: (وجه الله) في الآية على معنى القبلة، التي هي الكعبة[1]، وهو تفسير موغل في الحَمل القصدي بلا اعتبار للدلالة اللغوية.[2].

وأما القول الثاني: فقد عدّ لفظ: (وجه الله) من الآية في الصفات[3]، فهي دالّة على صفة وجه الله الكريم، وهو تفسير مُحافظ على دلالة الحقيقة اللغوية في موضع لا يُساعده السياق، ففي السّياق ذكر جهات المشرق والمغرب، التي تجعل للوِجهة في الوجه معنى[4].

وأمّا القول الثالث المُستدلّ له بدلالة السياق: هو أن الآية لا تعرّض فيها للقبلة ولا لحكم الاستقبال، بل لمعنى: أينما تتوجّهوا فإنّكم تتوجّهون إلى الله، وهو محيط بكم، فهو تعالى أكبر من كلّ شيء، بدلالة سياق الآية الذي جاء لبيان عظمة الله تعالى وسَعته، وأنه محيط بالعالم العلوي والسفلي، وذلك يتبيّن بتساوق ألفاظ الآية في البيان الآتي:

فذكر أوّلا إحاطة ملكه تعالى في قوله: ﴿ وَلِلَّهِ ٱلْمَشْرِقُ وَٱلْمَغْرِبُ ﴾ فنبّهنا إليه، ثمّ ذكر عظمته وأنه أكبر من كلّ شيء في قوله: ﴿ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا۟ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ ﴾، فعلمنا أن إحاطته

---

(١) وهو المُروي عن ابن عباس رضي الله عنهما، ومجاهد رحمه الله، والمنقول عن الشافعي، ينظر: تفسير الطبري، ١/ ٥٧٨، والبيهقي، الأسماء والصفات، ٢/ ١٠٦-١٠٧، وابن تيمية، مجموع الفتاوى،٣/ ١٩٣، وتفسير ابن كثير، ١/ ٣٩١.

(٢) ينظر: الموصلي، مختصر الصواعق المرسلة، (ص٤١٣).

(٣) ينظر: الموصلي، مختصر الصواعق المرسلة،(ص٤١٣)، وهو ظاهر رأي الدارمي، ينظر: ذات المرجع،(ص٤٠٨).

(٤) ينظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى،٣/ ١٩٣، وينظر ذات المرجع: ٢/ ٤٢٩، و ٦/ ١٦.

تعالى يلزم منها أنّ العبد أينما ولّى وجهه فثمّ وجه الله، ثمّ ختم باسمين دالّين على العظمة بقوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ وَٰسِعٌ عَلِيمٌ﴾ فصار كالتقرير والبيان لمعنى الإحاطة والعظمة والسّعة، التي جاء سياق الآية على وِزانها[1].

فتأمّل معنى اللفظ من خلال موقعه في السياق، تتعرّفْ على معناه الّلائق بالتركيب، بما لا يُخاصِم دلالة اللغة، ولا يتنافر مع معنى الآية وسياقها.

❊ ❊ ❊

(١) ينظر: الموصلي، مختصر الصواعق المُرسلة، (ص٤١٤).

المطلب الثاني: الحمل على البيان الشرعي

١ - المراد بالبيان في عرف الأصوليين:

عرّف بعض الأصوليين البيان بأنّه: «**إظهار المعنى وإيضاحه للمخاطَب، منفصلا ممّا يلتبس به ويشتبه من أجله**»[1]، فيشتمل البيان بحسب هذا التعريف على بيان الخطاب المُبتَدأ، الآتي بلفظٍ حسنٍ، رشيقِ الدّلالة على مقاصده، وعلى تبيين الخطاب الخفيّ والمُشكل، كبيان العام بحمله على الخاص، وبيان المجمل بحمله على المبيّن، ومنه النّسخ، الذي هو بيان مدّة الحكم، بعد أن كان في وهمنا وتقديرنا بقاؤه[2].

فالبيان اسم جامع لكل خطاب ظاهرٍ بنفسه أو مُظهر لغيره، وكذلك وَصَف الإمام الشافعي البيان واسعا مُتشعّباً في قوله: «البيان: اسم جامع لمعاني مجتمعة الأصول متشعبة الفروع، فأقل ما في تلك المعاني المجتمعة المتشعبة أنّها بيان لمن خوطب بها ممّن نزل القرآن بلسانه متقاربة الاستواء عنده، وان كان بعضُها أشدَّ تأكيدَ بيانٍ من بعض، ومختلفة عند مَن يجهل لسان العرب»[3].

وعلى هذا النّسق عامّة الأصوليين في نظرتهم الأولى للبيان، أمَارةُ ذلك أنّه لمّا عرّف أبو بكر الصيرفي[4] البيان بأنّه: (**إخراج الشيء من حيّز الإشكال إلى حيّز التجلّي**)،

---

(١) الجصاص، الفصول في الأصول، ١/ ٢٣٨ ، وينظر:أصول السرخسي، ٢/ ٢٧، وأبو يعلى، العدّة، ١/ ١٠٠-١٠٣، وابن السمعاني، قواطع الأدلة، ١/ ٢٨٥.

(٢) ينظر: المراجع السابقة.

(٣) الرسالة (٢٢)، وقد نقَد الجصّاص في أصوله ١/ ٢٣٨، عموميّات حدّ الشافعي للبيان، لكنّ تعبير الشافعي عن البيان يُعتبر وصفا وليس بحدّ، والوصف يحتمل العموميّات، ينظر: ابن عقيل، الواضح، ١/ ١٨٥، والبصري، المعتمد، ١/ ٢٩٤، وابن السمعاني، قواطع الأدلة، ١/ ٢٥٨.

(٤) هو محمد بن عبد الله الصيرفي البغدادي ، أبو بكر، الشافعي، أصولي فقيه متكلم. من تصانيفه: شرح الرسالة، وكتاب الإجماع، توفي سنة ٣٣٠هـ،
[ينظر: تاريخ بغداد، ٥/ ٤٤٩، وطبقات الشافعية الكبرى،٣/ ١٦٨]

توارد الأصوليون على نقده، حيث لا يصدق على بيان الخطاب المبتدأ إذا كان ظاهر المعنى بيّن المراد، وهو بيان وِفاقا[1].

لكنّ مصطلح: (البيان) في الاستعمال الدّلالي الأصولي يقتضي **(التبيين)**، فالبيان عندهم فيه إبانة وتبيين، وهو فعل المُبيّن، كالسلام للتسليم، والكلام للتكليم[2]، وما بين البيان والتبيين من فرق هو: **أنّ البيان**: «كون الشيء في ذاته مُمكِنا أن تُعرف حقيقتُه لِمن أراد علمه، **والإبانة والتبيين**: فِعل المُبيِّن، وهو إخراجُه للمعنى من حيّز الإشكال إلى إمكان الفَهْم»[3]، فالتبيين لاحقٌ للبيان مُستَتْبِع له، إذ يجوز أن يأتي البيان دون أن يحصل بيانه لكلّ أحد، بل بالتبيين والتأمّل في مُراد المتكلّم ومقاصده[4]، وذلك هو هدَفُ الأصوليين من معنى **(البيان)**، بأنّ أغلب البيان يكون بفعل المجتهد، حتى «يجوز أن يختلف النّاس في تبيّن ذلك وتعرُّفِه»[5]، لهذا عدّ جمهورهم البيان بأنّه: **(الإظهار دون الظهور)**، والإظهار يعني التبيين بفعل المُبيِّن[6]، فـ« **كثيرٌ من الأصوليين لا يُطلقون لفظ البيان باصطلاحٍ أصولي إلّا على إظهار ما كان فيه خَفاء**»[7]، فالخطاب المبتدأ من غير سبق إشكال لا يُسمّى بيانا باصطلاحهم، وإن سمّي به لغةً[8]، وإذا وافق الأصوليون رأيَ اللغويين والمفسّرين في دخول الخطاب المبتدأ في البيان، فإنّ

---

(١) ينظر: البصري، المعتمد، ١/ ٢٩٤، وأبو يعلى، العدة، ١/ ١٠٥، وابن عقيل، الواضح، ١/ ١٨٦، والجويني، التلخيص، ٢/ ٢٠٤، والغزالي، المستصفى، ١/ ٦٣، وابن السمعاني، قواطع الأدلة، ١/ ٢٨٥، وابن العربي، المحصول، (ص٤٧)، والآمدي، الإحكام، ٣/ ٢٥، والطوفي، شرح المختصر، ٢/ ٣٨٤، والزركشي،البحر المحيط، ٣/ ٦٤.

(٢) ينظر: البناني، حاشية البناني شرح المحلّي، ٢/ ٦٧.

(٣) ابن حزم، الإحكام، ١/ ٦٦.

(٤) ينظر: الغزالي، المستصفى، ٣/ ٦٣.

(٥) المرجع السابق.

(٦) ينظر: أصول السرخسي، ٢/ ٢٦، والبخاري، كشف الأسرار، ٣/ ١٠٤.

(٧) الشنقيطي، أضواء البيان، ١/ ٤٠.

(٨) ينظر: البناني، حاشية البناني على شح المحلّي، ٢/ ٦٧.

ذلك على سبيل المُجاراة اللغويّة، فكلّ كلام مفيد بيان، دون أن يصدق ذلك على اصطلاحهم[1].

فيتوجّه أن يكون معنى البيان في استعمال الأصوليين واصطلاحهم: بأنّه: (**كلّ كلامٍ أو فعلٍ دلّ على معنى خطابٍ لا يستقلّ بنفسه في الدّلالة على المراد**)[2]، فالبيان هو الذي يتبيّن به الخطاب الخفيّ، والخفيّ المُحتاج إلى البيان هو: « **كلّ لفظ لا يمكن استعمال حكمه من لفظه** »[3]، و« **كلّ ما يتطرّق إليه احتمال**، كالمجمل، والمجاز، والمنقول عن وضعه، والمنقول بتصرّف الشرع، والعامّ المحتمل للخصوص، ... »[4]، لذلك فإنّ أحسن مواضع بحث البيان عندهم أن يُذكر عُقيب المجمل، فالمجمل يفتقر إلى البيان[5].

والبيان موجود في النّص البيّن المبيِّن لغيره بالفعل، وفي النّص المبيَّن بغيره بالقوّة، لذلك يجب أن تُحمل دلالة الخفي على دلالة المبيِّن كما لو كانت الدَّلالتان واحدة، والقاعدة الأصوليّة البيانيّة في ذلك تنصّ على أنّ « **مدلول البيان بالفعل موجودٌ في المُبيَّن بالقوة** »[6].

---

(١) وقد ذكر البخاري في كشف الأسرار، ٣/ ١٠٥ أن بعض الأصوليين أطلق البيان على ثلاثة أمور من ثلاث حيثيات، وهي : **الأول**: من حيث التبيين، فهو إخراج الشيء من الإشكال إلى التجلّي، **والثاني**: من حيث الاستدلال، فهو الدليل الموصل بصحيح النظر فيه إلى اكتساب العلم بما هو دليل عليه، **والثالث**: من حيث العلم به، فهو العلم الذي تبيّن بالبيان.

(٢) ينظر: الكلوذاني، التمهيد، ٢/ ٢٣٠، والبصري، المعتمد، ١/ ٢٩٣.

(٣) ابن عقيل، الواضح، ١/ ١٨٩. وأوضح أنّ عدم الإمكان بسبب خفاء اللفظ لا بعدم القدرة، حتى لا يرد عليه ما لا يُقدر على فعله، كقول: اصعد إلى السماء.

(٤) الغزالي، المستصفى، ٣/ ٤٦٦.

(٥) ينظر: الغزالي، المستصفى، ٣/ ٦٠.

(٦) الطوفي، شرح نختصر الروضة، ٢/ ٤٤٥.

٢- المراد بالبيان الشرعي، وأهميّته:

البيان الشّرعي: هو الإيضاحات الشرعيّة. فيشتمل على بيان الشّارع لكلامه، وتفصيله لأحكامه، وعلى دلالة الشارع بحسب عرفه وعادته، وما يلحق بذلك كفهم الصحابة في بعض وجوهه، وأسباب النّزول، ونحو ذلك من وجوه البيان الشرعيّ الآتي تفصيلها في العناصر التاليّة.

والبيان من الله تعالى يقع بالقول فحسب[(١)]، ومن الرسول ﷺ بالقول والإقرار والفعل، ومن الصحابة رضي الله عنهم بإجماعهم وعموم فهمهم للقرآن والسنّة.

ويعتبر العلماء التفسير الشرعي أجلّ أنواع التفسير وأصدق طرق البيان، من كون صاحب الكلام أدرى بمعاني كلامه، فليس خَفيًّا أنّ « **حمل كلام الله وكلام رسوله ﷺ على ما يحصل بيانه بنفسه، أولى من حمله على ما لا يعلم بيانه إلا بأدلة كثيرة يشق حصرها** »[(٢)]، وقد قال الله تعالى: ﴿ فَإِذَا قَرَأْنَٰهُ فَٱتَّبِعْ قُرْءَانَهُۥ ﴿١٨﴾ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُۥ ﴾[(٣)]، « **فأخبر تعالى أن بيان القرآن عليه عز وجل، وإذا كان عليه فبيانه من عنده تعالى، والوحي كلّه متلُوّه وغير متلُوّه فهو من عند الله** »[(٤)].

وقد نقل العلّامة محمد الأمين الشنقيطي[(٥)]: « إجماع العلماء على أنّ أشرف أنواع التفسير وأجلّها تفسير كتاب الله بكتاب الله، إذ لا أحد أعلم بمعنى كلام الله جلّ وعلا

---

(١) ينظر: ابن عقيل، الواضح، ١/ ١٩٢، وأبو يعلى، العدة ١/ ١١٠.

(٢) آل تيميّة، المسوّدة، ١/ ١٤٩.

(٣) الآيتان، ١٨، ١٩، من سورة القيامة.

(٤) ابن حزم، الإحكام، ١/ ١١٩.

(٥) هو محمد الأمين بن محمد المختار الجكني الشنقيطي، الفقيه المالكي، المفسر المحدث النحوي الشهير، عرف في شنقيط شيخاً قاضياً، وفي السعودية عالماً ومفتياً ومعلّماً، توفي سنة ١٣٩٣هـ، من مصنفاته: أضواء البيان، ودفع إيهام الاضطراب عن آيات الكتاب، وشرح مراقي السعود، وآداب البحث والمناظرة.
[ينظر: علماء ومفكرون عرفتهم (١/ ١٧١)، نثر الجواهر والدرر (٢/ ٦٣١٩)].

من الله جلّ وعلا»[1]. وفي معرض حديث الباحثين عن منهج تفسير النصوص الشرعيّة ينْدُر ألّا نطالع فيها قول ابن تيمية: «إنْ قال قائل: فما أحسن طرق التفسير؟ فالجواب: إنّ أصح الطرق في ذلك أن يُفسّر القرآن بالقرآن، فما أُجْمِلَ في مكان فإنه قد فُسِّرَ في موضع آخر، وما اخْتُصِر من مكان فقد بُسِطَ في موضع آخر، فإن أعياك ذلك فعليك بالسنة، فإنها شارحة للقرآن وموضحة له»[2]، فالبيان الشرعي وتفسيره أجلّ أنواع التفاسير وأولاها، لأنّ الذي أنزل القرآن أعلم بمراده، «**ومن هنا كان شرح بعض الأئمة تصنيفَه أدلَّ على المراد من شرح غيره له**»[3]

٣- الحمل على بيان القرآن:

المراد ببيان القرآن:

بيان القرآن هو: (بيان معاني القرآن بالقرآن)، وهو نوع من أنواع علم التفسير المبني على البيان والكشف والإيضاح، ولم يذكروا له حداً أكثر من عنوانه، وأنّه بمعنى حمل بعض القرآن على بعضه، فبعضه يُفسّر بعضه، وواضحه يشرح غوامضه، ومفصّله يفسّر مُجمَلَه، وعامّه يُحمل على خاصّه، ونحو ذلك.

وقد أنزل الله تعالى القرآن بيانا وتبيانا لكل شيء، وشفاءً وهدى ورحمة للمؤمنين، لذلك كانت ألفاظه أفصح الألفاظ، وأعظمها دلالة على معانيها، ومعانيه أشرف المعاني وأبينها، كما أوجب الله تعالى ذلك بقوله: ﴿وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا﴾[4]، فالحقّ هو المعنى المدلول عليه بألفاظ القرآن، والتفسير الأحسن هو اللفظ الدّال على ذلك الحق، فبيان القرآن وتفسيره هو أحسن التفاسير وأتمّ الدلالات[5].

---

(١) أضواء البيان، ١/ ٨.

(٢) ابن تيمية، مقدمة في أصول التفسير، (ص٣٩)، وينظر: ابن كثير، مقدمة تفسير القرآن العظيم، ١/ ٧.

(٣) المرجع السابق.

(٤) الآية ٣٣، من سورة الفرقان.

(٥) ينظر: الموصلي، مختصر الصواعق المرسلة، (ص٥٧).

وقد اعتمد أكثر المفسّرين والفقهاء منهج بيان القرآن بالقرآن في كلّ ما يشتمل عليه لفظ (البيان)، من بيان ابتدائي، ومن شرح وتبيين، وتخصيص وتقييد، وإكمال وإتمام، وما شابه ذلك، حتّى أدخلوا فيه إتمام ما كان موجَزا في موضع لِمَا كان مُسهبا في موضع آخر، كقصّة آدم وإبليس، وموسى – عليه السلام- مع فرعون[1]، ولا مُشاحّة في ذلك، غير أنّ اصطلاح الأصوليين خصّ بيان القرآن بالقرآن باستبانة خفيّه من واضحه[2].

ثم إنّ الأصوليين أعاروا هذا المسلك في الفهم والبيان اهتماما بالغا، حتى أصبح أهمّ السّمات المُميّزة للدّلالة الأصولية هي معاملة القرآن الكريم باعتبار الفهم (كالنّص الواحد)، بل (كالجملة الواحدة)، فكلّ لفظ من ألفاظه ينبغي النظر فيه في ضوء علاقته مع الألفاظ الأخرى، ولا يجوز أن ينظر المستدلّ في اللفظ منفردا، بل عليه أن يكون على دراية تامّة بكلّ النصوص المتعلّقة بذلك اللفظ الذي يدرسه، والإخفاق في ذلك إخفاق في تحصيل الفهم الصحيح، لأن مَنْ (**فرّق النّظر في أجزائه، لا يتوصّل به إلى مراده**)[3]، فالقرآن الكريم: «يتوقف فهم بعضه على بعض بوجهٍ ما، وذلك أنه يبيّن بعضُه بعضا، حتى إن كثيرا منه لا يفهم معناه حقّ الفهم إلا بتفسير موضع آخر، أو سورة أخرى، ولأنّ كلَّ منصوصٍ عليه فيه من أنواع الضروريات مثلا مقيّد بالحاجيات، **فإذا كان كذلك فبعضه متوقف على البعض في الفهم، فلا محالة أنّ ما هو كذلك فكلام واحد، فالقرآن كله كلام واحد بهذا الاعتبار**»[4].

---

(١) ينظر: د/ محمد الذهبي، التفسير والمفسرون، ١/ ٣١.

(٢) ينظر: البصري، المعتمد، ١/ ٢٩٣.

(٣) ينظر: الشاطبي، الموافقات، ٤/ ٢٦٦.

(٤) المرجع السابق، ٤/ ٢٧٥.

مع ملاحظة أن معاملة القرآن كالكلمة الواحدة في ما اقتضاه البيان والتفسير فحسب، ولا يجوز أن ينفي ذلك أنّ في القرآن أنواعا من الدلالات لا ينبغي حمل بعضها على بعض إلا ما اقتضاه الدليل، كالأمر والنهي والنفي =

والحمل على بيان القرآن بالقرآن يكون بوجوهٍ تعود في جملتها إلى وجهين، هما: (**التفسير**) و (**التخصيص**)، لأنّ تبيين اللفظ إمّا أن يكون بتفسير كيفيّاته وكميّاته دون أن يخرج منه شيء يقتضيه في اللغة[1]، وإمّا أن يكون بتخصيص بعض أفراد اللفظ بالمعنى وإخراج الباقي منه[2].

تطبيقات أصوليّة على حمل القرآن بالقرآن:

١-**حمل المجمل على المبيّن**: ومنه حمل قدر الإنفاق المُجمَل في قوله تعالى: ﴿وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ﴾[3]على ما بيّنه الله في مواضع أخر، منها: أنّ القدر الذي ينبغي إنفاقه هو الزائد عن الحاجة ، وذلك في قوله تعالى:﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَ قُلِ ٱلْعَفْوَ﴾[4]،والمراد بالعفو: ما يفضل عن حاجة المرء وأهله[5]، ومنه حمل الكلمات المُبهمة في قوله تعالى: ﴿فَتَلَقَّىٰٓ ءَادَمُ مِن رَّبِّهِۦ كَلِمَٰتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ﴾[6]،على بيانها في قوله: ﴿قَالَا رَبَّنَا ظَلَمْنَآ أَنفُسَنَا وَإِن لَّمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ﴾[7]،فزال الإبهام بالبيان[8].

٢-**حمل العام على الخاصّ**: ومنه حمل نفي عموم الخُلّة بين الناس يوم القيامة في قوله تعالى: ﴿مِّن قَبْلِ أَن يَأْتِىَ يَوْمٌ لَّا بَيْعٌ فِيهِ وَلَا خُلَّةٌ﴾[9]،على أنّ الله خصّ ثبوتها للمتقين في

= والإثبات، فالأصل في اختلاف الأنواع اختلاف الدلالة، وإلغاء الاختلاف بحجة أنّ القرآن كالكلمة الواحدة اعتبره إمام الحرمين: «من فنون الهذيان، فإنّ قضايا الألفاظ في كتاب الله تعالى مختلفة متباينة، لبعضها حكم التعلق والاختصاص ولبعضها حكم الاستقلال والانقطاع»، ينظر: البرهان، ١/ ٢٩٠.

(١) كما عرّف الجاحظ البيان بقوله: (والدّلالة الظاهرة على المعنى الخفي هو البيان)، ينظر: البيان والتبيين، ١/ ٧٥.

(٢) ينظر: ابن حزم، الإحكام، ١/ ١١٧.

(٣) من الآية ٣، من سورة البقرة.

(٤) من الآية ٢١٩، من سورة البقرة.

(٥) ينظر: ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ١/ ٢٢٠.

(٦) من الآية٣٧، من سورة البقرة.

(٧) من الآية٢٣٣، من سورة الأعراف.

(٨) ينظر: الشنقيطي، أضواء البيان، ١/ ١٣.

(٩) من الآية٢٥٤، من سورة البقرة.

قوله: ﴿ ٱلْأَخِلَّآءُ يَوْمَئِذٍۭ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ إِلَّا ٱلْمُتَّقِينَ ﴾[1]، فيحمل العام على الخاص[2].

٣-حمل المطلق على المقيّد: مثل حمل إطلاق استغفار الملائكة لأهل الأرض في قوله تعالى: ﴿وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَيَسْتَغْفِرُونَ لِمَن فِى ٱلْأَرْضِ ﴾[3]، على تقييده في قوله عن حال حملة العرش: ﴿وَيَسْتَغْفِرُونَ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ﴾[4]، فيتقيّد الاستغفار للمؤمنين.[5].

٤-حمل اللفظ الغريب على مرادفه الشهير: كحمل لفظ (سجّيل) في قوله تعالى: ﴿وَأَمْطَرْنَا عَلَيْهَا حِجَارَةً مِّن سِجِّيلٍ مَّنضُودٍ ﴾[6]، على لفظ أشهر منه في قوله: ﴿لِنُرْسِلَ عَلَيْهِمْ حِجَارَةً مِّن طِينٍ ﴾[7]، فيحمل لفظ (السجيل) على لفظ (الطين)[8].

٥-حمل اللفظ على معنى شواهده: كحمل لفظ (باخع) في قوله تعالى: ﴿ لَعَلَّكَ بَٰخِعٌ نَّفْسَكَ أَلَّا يَكُونُوا۟ مُؤْمِنِينَ ﴾[9]، على معنى: لعلّك قاتلٌ نفسَك إشفاقا من عدم إيمان قومك[10]، بدلالة شواهده من القرآن، منها: قوله تعالى: ﴿وَلَا تَحْزَنْ عَلَيْهِمْ وَلَا تَكُ فِى ضَيْقٍ مِّمَّا يَمْكُرُونَ ﴾[11]، وقوله: ﴿فَلَا تَذْهَبْ نَفْسُكَ عَلَيْهِمْ حَسَرَٰتٍ ﴾[12]، وقوله: ﴿ فَلَعَلَّكَ

(١) من الآية٦٧، من سورة الزخرف.

(٢) ينظر: د/ محمد الذهبي، التفسير والمفسرون، ١/ ٣٩.

(٣) من الآية ٥، من سورة المجادلة.

(٤) من الآية ٧، من سورة غافر.

(٥) ينظر: ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ٧/ ١٩٠، والشنقيطي، أضواء البيان، ٧/ ١٦٣.

(٦) من الآية٢٨، من سورة هود.

(٧) من الآية٣٣، من سورة الذاريات.

(٨) ينظر: الرازي، التفسير الكبير، ١٨/ ٣٩.

(٩) من الآية٣، من سورة الشعراء.

(١٠) ينظر: تفسير الصنعاني، ٢/ ٢٩٦.

(١١) من الآية١٢٧، من سورة النحل.

(١٢) من الآية ٨، من سورة فاطر.

﴿بَٰخِعٞ نَّفۡسَكَ عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِمۡ إِن لَّمۡ يُؤۡمِنُواْ بِهَٰذَا ٱلۡحَدِيثِ أَسَفًا﴾[1]، فحصل من مجموع هذه الشواهد بيان لفظ (باخع)، من حيث إن المعنى متماثل أو متشابه في الكلّ[2].

٦-**حمل معنى آية على معنى آية أخرى**: كحمل معنى قوله تعالى: ﴿يَوۡمَئِذٖ يَوَدُّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ وَعَصَوُاْ ٱلرَّسُولَ لَوۡ تُسَوَّىٰ بِهِمُ ٱلۡأَرۡضُ﴾[3]، على معنى قوله تعالى: ﴿وَيَقُولُ ٱلۡكَافِرُ يَٰلَيۡتَنِي كُنتُ تُرَٰبَۢا﴾[4]، فالمعنى: يودّون لو جُعِلوا والأرض سواءً[5].

وأنواع بيان الكتاب المبارك كثيرة يصعب حصرها، أشار العلاّمة محمد الأمين الشنقيطي في مقدّمة تفسيره إلى أمثلة وافرة منه[6]، إنّما أردنا التمثيل بما يُناسب قواعد الأصول، وإيضاح الكيفية التي ينبني عليها فهم القرآن بالقرآن. والله وليّ التوفيق.

٤ - الحمل على معاني القراءات القرآنيّة المتواترة[7]:

أدرك علماء الشريعة أن تعدّد القراءات القرآنية المتواترة قد ينتج عنه اختلاف المعنى، فقرّروا صحة المعنى في كلّ قراءة، وأجمع علماء القراءات على أنّ كلَّ ما ثبت قطعا عن النبي ﷺ من القراءات القرآنية يجب قبوله والإيمان به لفظا ومعنى، وأنّ جميعها مُنزّل من عند الله لا يسع أحدا من الأمّة ردّه، وأنّه: «لا نزاع بين المسلمين أن الحروف السبعة التي أُنزل القرآن عليها لا تتضمّن تناقض المعنى وتضادّه، بل قد يكون معناها متفقا أو متقاربا»[8]، إذ كلّ قراءة مع الأخرى بمنزلة الآية مع الآية، فلا يجوز

---

(١) من الآية ٦، من سورة الكهف.

(٢) ينظر: تعليق الشاطبي على هذه الآيات في: الموافقات١/ ٣٥٤، والشنقيطي، أضواء البيان، ٢/ ٢٣٧.

(٣) من الآية ٤٢، من سورة النساء.

(٤) من الآية ٤٢، من سورة النبأ.

(٥) ينظر: الشنقيطي، أضواء البيان، ١/ ٣٨٨.

(٦) ينظر: مقدّمة أضواء البيان، ١/ ٩-٣٨.

(٧) الحمل على معاني القراءات القرآنيّة جزء من بيان القرآن بالقرآن، وقد أفردته بهذا العنصر لحاجتِه إلى بسط وبيان، وإفراد بالتأصيل والتمثيل.

(٨) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ١٣/ ٣٩١.

لأحدٍ ترك موجب إحداها لأجل الأخرى، ظنّا منه تعارضهما[1]، قال ابن تيمية: «ومن القراءات ما يكون المعنى فيها متفقا من وجه، متباينا من وجه،... كقوله تعالى: (حتى يطْهُرن) و(يطَّهرن) ونحو ذلك، فهذه القراءات التي يتغاير فيها المعنى كلّها حق، وكلّ قراءةٍ منها مع القراءة الأخرى بمنزلة الآية مع الآية»[2].

فاختلاف اللفظ وتعدّد المعنى في القراءات المتواترة ينبغي ألاّ يُفضي إلى اختلاف الأحكام وتنافرها، بل إلى تنوّعها وكثرتها على وجه يأتلف ولا يختلف، «وبهذا افترق اختلاف القرّاء عن اختلاف الفقهاء، فإنّ اختلاف القرّاء كلٌّ حقّ وصواب نزل من عند الله، وهو كلامه لا شكّ فيه، واختلاف الفقهاء اختلاف اجتهادي، والحقّ في نفس الأمر فيه واحد، **فكلّ مذهب بالنسبة إلى الآخر يحتمل الخطأ، وكلّ قراءة بالنسبة للأخرى حقّ وصواب في نفس الأمر** ...»[3]، ومستند ذلك أن النبيّ ﷺ صوّب المُختلفين في قراءة القرآن بحسب ما أنزل عليه ﷺ، وكان يقول لأحدهم: **(أحسنت)** وللآخر **(أصبت)** أو يقول ﷺ لكليهما: **(هكذا أنزلت)**[4]، فقطع ﷺ بأنّها كلّها كذلك نزلت من عند الله.

وعندما لَمح بعضُ الباحثين اختلاف المعنى الحاصل من اختلاف القراءات جعله سببا من أسباب اختلاف الفقهاء[5]، بينما علماء القراءات صنّفوا اختلافها اختلاف

---

(١) ينظر: المرجع السابق، والباقلاني، الانتصار للقرآن، ١/ ٣٠٠، وابن الجزري، النشر في القراءات العشر، ١/ ٥١، والزركشي، البرهان في علوم القرآن، ١/ ٣٤٠، وابن عاشور، التحرير والتنوير، ١/ ٥٥، والزرقاني، مناهل العرفان، ١/ ١٣٠.

(٢) مجموع الفتاوى،١٣/ ٣١٩.

(٣) ابن الجزري، النشر في القراءات العشر، ١/ ٥٢.

(٤) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب فضائل القرآن، باب مَن لم يرَ بأسا أن يقول سورة البقرة، (ص٩٠٢)، رقم ٥٠١٤، ومسلم في صحيحه، كتاب صلاة المسافرين، باب بيان أن القرآن أنزل على سبعة أحرف، (ص٣٢٩) رقم ١٨٩٩.

(٥) ينظر: الموافقات (٥/ ٢١٤ – ٢١٥)، والسيوطي، الإتقان، ١/ ٥٣١.

تنوّع لا تضاد. فالأصوب – دائما- عندهم أنّ يكون اختلاف معنى القراءتين بمثابة تعدد الآيات، والكلّ واجب الإيمان والعمل، على وجه لا يتضادّ ولا يتناقض، كما أرشد إلى ذلك شيخ المفسرين ابن جرير الطبري – رحمه الله- عند حديثه عن القراءتين بضم التاء وفتحها في لفظ (عجبت) من قوله تعالى: ﴿ بَلْ عَجِبْتَ وَيَسْخَرُونَ ﴾[1]، فقال: « والصواب من القول في ذلك أن يقال: إنهما قراءتان مشهورتان في قراء الأمصار، فبأيّتهما قرأ القارئ فمصيب. فإنْ قال قائل: وكيف يكون مصيبا القارئ بهما مع اختلاف معنييهما؟ قيل: إنهما وإن اختلف معناهما فكلٌّ واحدٍ من معنييه صحيح، قد عجب محمد ﷺ مما أعطاه الله تعالى من الفضل، وسخر منه أهل الشرك بالله، وقد عجب ربنا من عظيم ما قاله المشركون في الله، وسَخِر المشركون بما قالوه ... »[2].

إنّ منهج الفهم للقراءات المُختلفة يعتمد في الأصل على افتراض اختلاف اللفظ واتّحاد المعنى، وإن اختلف المعنى فهو اختلاف على وجه لا يقتضي التضادّ، بل يقاربه، أو يخالفه ولا يضادّه، كما أجرى أبو إسحاق الشاطبي اختلاف القراءات على معهود لسان العرب، كما تضع العرب لفظ (يابس) بدل لفظ (بائس)، في البيت الواحد من الشعر، ثم لا تعبأ بالاختلاف بين البؤس واليبس، لكون البيت قائما على الوجهين[3]، وكذلك القراءات، « وإن كان بين القراءتين ما يعدّه الناظر ببادئ الرأي اختلافا في المعنى، لأنّ معنى الكلام من أوّله إلى آخره على استقامة لا تفاوت فيه بحسب مقصود الخطاب »[4].

---

(١) الآية، ١٢، من سورة الصافات.

(٢) جامع البيان، ٢٣/ ٥٣.

(٣) وقد استشهد الشاطبي ببيت ذي الرمة:

وظاهِرْ لها من يابس الشّخت واستعن عليها الصِّبا واجعل يديك لها سترا

فقال رجل لذي الرمة: أنشدني (من بائس)، فقال: (بائس) ويابس هما واحد، ينظر: ديوان ذي الرمة، (ص١٧٦)، وابن جني، الخصائص، ٢/ ٤٤٠، والشاطبي، الموافقات، ٢/ ١٣٣.

(٤) الشاطبي، الموافقات، ٢/ ١٣٢.

واستظهر الشيخ ابن عاشور[1] أنّ القراءة تفسّر القراءة الأخرى« من حيث إنّها شاهد لغوي، فرجعت إلى علم اللغة العربية»[2]، «فذِكرُ القراءةِ كذكر الشّاهد من كلام العرب»[3]، وذلك في مثل القراءات الواردة في مثل: (الصراط، وملك، والقدس) فهي لغات أو لهجات لمعنى واحد.

وقد تكفّل الحافظ القارئ ابن الجزري[4] ببيان كيفيّة حمل القراءات على معانيها مُلتزما هذا النّسق المنهجي في الفهم، وذلك حين فصّل اختلاف القراءات باعتبار المعنى على ثلاث درجات: «**أحدها**: اختلاف اللفظ والمعنى واحد، **والثاني**: اختلافهما مع جواز اجتماعهما في شيء واحد، **والثالث**: اختلافهما جميعا مع امتناع جواز اجتماعهما في شيءٍ واحدٍ، بل يتفقان من وجهٍ آخر لا يقتضي التّضادّ»[5].

ثم مثّل ابن الجزري للحال الأولى بالقراءات الواردة في مثل ألفاظ: (الصراط) و (يُؤدّه) و (القُدُس)، ونحوها، ممّا يُطلق على اختلافها اختلاف لغات والمعنى واحد، وللثّانية بقراءتي: (ملك) و (مالك) من سورة الفاتحة، لأن المراد بهما هو الله تعالى، ومثّل للحال الثالثة بالقراءتين في قوله تعالى: ﴿وَظَنُّوٓاْ أَنَّهُمۡ قَدۡ كُذِبُواْ﴾[6]،بقراءة تشديد الذالّ وأخرى تخفِيفِها، فمعنى التشديد: تيقّن الرسل من تكذيب قومِهم،

---

(١) هو محمد الطاهر بن عاشور، رئيس المفتين المالكيين بتونس، فقيه أصولي مفسر متكلّم، وأديب لغوي، من مصنفاته: التحرير والتنوير في التفسير، ومقاصد الشريعة الإسلامية، والوقف في الإسلام، توفي سنة ١٣٩٣هـ
[ينظر: الأعلام ٦/ ١٧٤، ومعجم المؤلفين، ٣/ ٣٦٣]

(٢) المرجع السابق.

(٣) التحرير والتنوير، ١/ ٢٣.

(٤) هو محمد بن محمد بن محمد، أبو الخير، الجزري، قارئ حافظ محدّث، وما هر في المعاني والبيان، من مصنفاته: النشر في القراءات العشر، ومختصره التقريب، وطبقات القراء، والجوهرة في النحو، وغيرها، توفي سنة ٨٣٣ هـ.
[ينظر: طبقات المفسرين للأنده وي، (ص٣٢٠)، والضوء اللامع، ٩/ ٢٥٢]

(٥) النشر في القراءات العشر، ١/ ٤٩-٥٠.

(٦) من الآية ١١٠، من سورة يوسف.

ومعنى التخفيف: توّهم المرسل إليهم أنّ الرسل قد كَذَبوهم فيما أخبروهم به، فيجب حمل القراءتين على معنييهما دون تضادّ، بمنزلة تعدّد الآيات، فلا تنسخ قراءة أخرى[1].

في ضوء هذا التقعيد لا يسع علم الدّلالة الأصولي إلا أن يَحمل المعنى على كلّ لفظ من القراءات المتوترة المعتبرة، وألا يجعل الاختلاف بينها سببا في تضادّ الأحكام وتنازعها، بل سببا في تكثّر المعنى وتنوّعه، دون تضادّ ولا تنافر، وعلى المُفسّر أن يعتبر بالقاعدة الدّلالية القرآنية التي تقول: (**تعدّد القراءات بمنزلة تعدد الآيات**)[2].

٥- الحمل على دلالة أسباب النزول:

أثر أسباب النزل في فهم النّص.

جاء نزول القرآن على قسمين: قسم نزل ابتداءً دون سبب سوى البشارة والنذارة والهداية، وهو كثير ظاهر في القرآن، وقسم نزل بسبب واقعة أو سؤال[3].

وقد اهتمّ المفسّرون بسبب النزول رواية ودراية، ولم يكن الإلمام بأسباب النزول لقصد معرفة التاريخ ورصد الأحداث فحسب، بل لفوائد جليلة أهمّها: الوقوف على معنى الآية بما اقتضاه السبب، «لامتناع معرفة تفسير الآية وقَصد سبيلِها، دون الوقوف على قِصّتها وبيان سبب نزولها»[4]، كما قال ابن دقيق العيد: «**بيان سبب النزول طريق قويّ في فهم الكتاب العزيز**»[5]، لأنّ المُفسّر «إذا عرف فيْمَ أنزلت الآيةُ أو السورة عرف مخرجها وتأويلها وما قُصد بها، فلم يتعدّ ذلك فيها، وإذا جهل فيم أُنزلت احتمل النظر فيها أوجها، فذهب كلّ إنسان مذهبا لا يذهب إليه

---

(١) ينظر: النشر في القراءات العشر، ١/ ٥٠-٥١، و ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ١٣/ ٣٩١.

(٢) ينظر: السيوطي، الإكليل في استنباط التنزيل، (ص١٠٩)،والإتقان، ٢/ ٥٣٢، والزرقاني، مناهل العرفان، ١/ ١٣٠، وابن عاشور، التحرير والتنوير، ١/ ٥٥، وخالد السبت، مختصر في قواعد التفسير، (ص٦).

(٣) ينظر: الزركشي، البرهان، ١/ ٢٢، والسيوطي، الإتقان، ١/ ١٩٠، والزرقاني، مناهل العرفان، ١/ ٩٧.

(٤) الواحدي، أسباب النزول، (ص٨).

(٥) إحكام الأحكام، ٢/ ٢٥٩.

الآخر،...»[١].

يتّصل ذلك المعنى بتوقّف فهم كثير من النصوص على معرفة طبيعة الموقف الزماني والاجتماعي المحيط بالنّص، فقضيّة المعنى اللغوي لا يمكن تفسيرها أو تحليلها إلا في ضوء فكرة الموقف المصاحب للنّص، إذ إنّ العبارات التي تصدر ليست أحداثا مُستقلّة بذاتها، بل لها ارتباطها الكامل بكلّ محيطها وقت حدوثها، من «**الأمور الخارجة - عن النص- وعمدتها مقتضيات الأحوال**»[٢]، فالكلام ومحيطه الزمني والمكاني مرتبطان ارتباطا لا ينفصم، ولا غنى عن ارتباطهما في فهم الألفاظ[٣].

وعندما قسّم أهل البيان قرائن الدّلالة إلى مقاليّة وحاليّة[٤]، فإنّ الحالية هي المعنيّة بواقعة النّص وسببه، فسبب النص بمثابة القرينة الحاليّة التي تدلّ على مراد النّص، والتي تنوب عن القرينة المقاليّة-في بعض الأحايين- وتسدّ مسدّها، إذ «كلُّ قرينة - مقاليّة- تقترن بنفس الكلام المنقول، وإذا فات نقل بعض القرائن الدالّة فات فهم الكلام جملةً، أو فَهمُ شيءٍ منه، **ومعرفة الأسباب رافعة لكل مشكل في هذا النّمط، فهي من المهمّات في فهم الكتاب بلا بُدٍّ**»[٥].

وكون أسباب النزول أحد دلائل فهم النّص وإزالة إشكالاته، لأن القاعدة المنطقية تقول: «**العلم بالسّبب يُورِث العلم بالمُسبَّب**»[٦]، والمُسبَّب هنا هو النص، لذلك فإنّ أحد جهات معرفة مُراد المتكلّم عند الأصوليين هو «**سبب الكلام وحال المتكلم**»[٧]،

(١) الشاطبي، الاعتصام، ٣/ ١٤٨.

(٢)الشاطبي، الموافقات ٤/ ١٤٦.

(٣) ينظر: لويس، اللغة في المجتمع، (ص٤٨)، ود/ ردة الله الطلحي، دلالة السياق، (ص١٨٥).

(٤) ينظر: التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، ٣/ ٥٧٥.

(٥) الشاطبي، ٤/ ١٤٦.

(٦) ابن تيمية، مقدمة في أصول التفسير، (ص١٦).

(٧) آل تيمية، المسودة، ١/ ٣٠٨.

فإنّ في أسباب النزول ودواعي قول الكلام: «بيانَ مجمل، أو إيضاح خفِيٍّ وموجز، ومنها ما يكون وحدَه تفسيرا، ومنها ما يدلّ المُفسّر على طلب الأدلّة التي بها تأويل الآية، ونحو ذلك»[1].

وتُعدّ أسباب الكلام في علم الدلالة الحديث أحد عناصر دلالة السياق، ويُسمّى بسياق الموقف، فالموقف يعني الإطار السياقي المشترك بين الزمان والمكان والأشخاص والمساق التاريخي والثقافي المتعلّق ببيئة النص وقت صدوره، فموقف النص رديف (واقعة النص) في التعبير الأصولي، ومن ثَمّ فإنّ معاني الكلمات والجمل تُبنى على هذا الواقع السياقي[2]، ولم تمتزج دلالة سبب النزول بدلالة السياق عند الأصوليين، إلا ما كان من إشارة الإمام الشاطبي لهذا الامتزاج[3]، كما أنّ دلالة السياق عندهم – كما سبق- دلالة ذوقية يعسر على المستدل بها إقامة الّدليل الحسّي على اعتبارها، وسبب النزول دليل حسّي ظاهر، لا يعسر الاستدلال به ولا عليه.

تطبيقات أصوليّة في الحمل على أسباب النزول:

١- تفسير دلالة الفرح والحُبّ في قوله تعالى: ﴿ **لَا تَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ يَفْرَحُونَ بِمَآ أَتَوا۟ وَّيُحِبُّونَ أَن يُحْمَدُوا۟ بِمَا لَمْ يَفْعَلُوا۟ فَلَا تَحْسَبَنَّهُم بِمَفَازَةٍ مِّنَ ٱلْعَذَابِ** ﴾[4]،فقد أشكل على الخليفة مروان بن الحكم، وقال لابن عباس – رضي الله عنهما-: (**لئن كان كلّ امرئ منّا فرح بما أتى، وأحبّ أن يُحمَد بما لم يفعل مُعذّبا لنُعذّبنّ أجمعون**)، فقال ابن عباس: (**ما لكم وهذه، إنما نزلت هذه الآية في أهل الكتاب، سألهم النبي ﷺ عن شيء فكتموه إياه، وأخبروه بغيره، فخرجوا قد أروه أنهم قد أخبروه بما سألهم عنه، واستحمدوا بذلك إليه،**

---

(١) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ١/ ٤٥.

(٢) ينظر: د/ أحمد مختار، علم الدلالة، (ص٦٩)، ود/ محي الدين محسّب، علم الدلالة عند العرب، (ص٧٣).

(٣) ينظر: الشاطبي، الموافقات ٤/ ١٤٦.

(٤) من الآية ١٨٨، من سورة آل عمران.

وفرحوا بما أتوا من كتمان ما سألهم عنه)[1].

وحمل آيات نزلت في الكافرين على المسلمين محطّ زلل كثير من الغلاة، وهو ناشئ عن جهل سبب نزول الآية، والعلم بأسباب النزول تقوّم هذا الاعوجاج الاستدلالي[2]، وقد جاء عن ابن عمر - رضي الله عنهما- أنّه قال في الحروريّة: **(شرار الخلق، انطلقوا إلى آيات أنزلت في الكفّار فجَعلوها على المؤمنين)**[3].

٢- تفسير دلالة (اشتراط الرّيبة) في قوله تعالى: ﴿ **وَٱلَّٰٓـِٔي يَئِسۡنَ مِنَ ٱلۡمَحِيضِ مِن نِّسَآئِكُمۡ إِنِ ٱرۡتَبۡتُمۡ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَٰثَةُ أَشۡهُرٖ** ﴾[4]، فقد أشكل معنى هذا الشرط على بعض العلماء، حتّى قالت الظاهرية بأنّ الآيسة لا تعتدّ إذا لم ترْتَبْ[5]. وسبب النزول يدلّ على الحمل الصحيح للآية، وهو: أنّه لمّا نزلت الآية التي في سورة البقرة في عِدد النساء، قالوا: (قد بقي **عَدَدٌ من عِدَد النساء** لم يذكرن، الصغار والكبار، فأنزل الله الآية التي في سورة النساء الصغرى)[6]، فبحسب سبب النزول يكون المعنى إن ارتبتم في حكم عدتهن ولم تعرفوه فهو ثلاثة أشهر[7].

٣- تفسير دلالة نفي الجناح بسبب النزول في قوله تعالى: ﴿ **إِنَّ ٱلصَّفَا وَٱلۡمَرۡوَةَ مِن شَعَآئِرِ**

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب التفسير، باب قوله تعالى: (لا تحسبن الذين يفرحون..)، (ص٧٧٩)، رقم ٤٥٦٨، ومسلم في صحيحه، كتاب صفات المنافقين وأحكامهم، باب صفات المنافقين، (ص١٢١٢)، رقم (٧٠٣٤).

(٢) ينظر: الشاطبي، الموافقات، ٤/ ١٤٩، والاعتصام، ٣/ ١٤٨.

(٣) علّقه البخاري في صحيحه، كتاب استتابة المرتدين، باب قتل الخوارج والملحدين بعد إقامة الحجة عليهم، (ص١١٩٤)، وقال ابن حجر في (تغليق التعليق، ٥/ ٢٥٩): وصله ابن جرير الطبري في تهذيب الآثار، وابن عبد البر في الاستذكار، وإسناده صحيح.

(٤) من لآية ٤، من سورة الطلاق.

(٥) ينظر: السيوطي، الإتقان، ١/ ١٩٣.

(٦) أخرجه الحاكم في المستدرك، ٢/ ٤٩٢، وصححه ووافقه الذهبي، وابن جرير في تفسيره، ٢٨/ ١٥٨، والبيهقي في السنن الكبرى، ٧/ ٤٢٠، عن أبيّ بن كعب رضي الله عنه..

(٧) ينظر: ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ٨/ ١٤٩.

ﱡﭐ... فَمَنْ حَجَّ ٱلْبَيْتَ أَوِ ٱعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَن يَطَّوَّفَ بِهِمَا ﱠ[1]، وقد ظنّ بعضهم أنّ دلالة نفي الجناح يدلّ على أنّ السعي ليس من فروض النّسك، كما سأل عروة بن الزبير[2]- رحمه الله- أمّ المؤمنين عائشة – رضي الله عنها- حين قال لها: (فما أرى على أحد شيئا أن لا يطوّف بهما) فقالت: (كلا، لو كانت كما تقول كانت الآية: فلا جناح عليه أن لا يطوف بهما، إنما أنزلت هذه الآية في الأنصار، كانوا يُهلّون لِمناة، وكانت مناة حذو قُديد، وكانوا يتحرّجون أن يطوّفوا بين بالصفا والمروة، فلما جاء الإسلام سألوا رسول الله ﷺ عن ذلك، فأنزل الله تعالى الآية) [3].

٤- تفسير دلالة (الإلقاء بالتهلكة) بسبب النزول في قوله تعالى: ﱡﭐوَلَا تُلْقُوا۟ بِأَيْدِيكُمْ إِلَى ٱلتَّهْلُكَةِ ﱠ[4]، ففي الأثر: حين غزا المسلمون القسطنطينية، خرج منها صفٌّ عظيم من الروم، فحمل رجل من المسلمين على صَفّ الروم حتى دخلَ فيهم، فصاح الناس وقالوا: سبحان الله! ألقى بيده إلى التهلكة!، فقام أبو أيوب الأنصاري – رضي الله عنه- وقال: (إنما أُنزلت هذه الآية فينا معشر الأنصار، لّما نصر الله نبيّه ﷺ وأظهر الإسلام، قلنا: هلمّ نقيم أموالنا ونصلحها، فأنزل الله الآية، **فالإلقاء بالأيدي إلى التهلكة: أن نقيم في أموالنا نُصلحها وندع الجهاد)** [5].

---

(١) من الآية ١٥٨، من سورة البقرة.

(٢) هو عروة بين الزبير بن العوام، أبو عبد الله القرشي،أمه أسماء بنت أبي بكر،رضي الله عنهم، المدني التابعي، روى عن كثير من الصحابة، وأحد فقهاء المدينة السبعة، توفي سنة ٩٣هـ.
[ينظر: طبقات ابن سعد، ٥/ ١٣٦، وحلية الأولياء، ٢/ ١٧٦]

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب التفسير، باب قوله تعالى: (إن الصفا والمروة من شعائر الله)، (ص٧٦٤)، رقم: ٤٤٩٥، ومسلم في صحيحه، كتاب الحج، باب بيان أن السعي بين الصفا والمروة ركن لا يصح الحج إلا به، (ص٥٣٧)، رقم ٣٠٧٩.

(٤) من الآية ١٩٥، من سورة البقرة.

(٥) أخرجه أبو داود في سننه، كتاب الجهاد، باب في قوله تعالى: (ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة)، (ص٣٨١)، رقم ٢٥٢١، والترمذي في سننه، كتاب التفسير، باب تفسير سورة البقرة، (ص٦٦٥، رقم ٢٩٧٢، والبيهقي في السنن
=

٦ - الحمل على بيان السنة:

مشروعيّة بيان السنّة وأهميّته:

أبرز سمات السّنة المطهّرة: **كونها بيانا للقرآن الكريم، وأنّها لا تقع في التفسير والبيان إلا على وَفْق القرآن ومقتضاه** [١]، فالسنّة إما بيان للكتاب، أو زيادة عليه، وبيانها الزائد عائد إلى جملة القرآن وثانٍ عليه [٢]، وقد كان الرسول ﷺ مُكلّفا بالبيان، ولذلك بُعث، بدليل قوله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ ﴾ [٣]،فالسنّة على كثرتها وكثرة مسائلها إنما هي في الأصل بيان للكتاب [٤].

وقد كان علم الأصول معنيّا بتأصيل كون السنة بيانا للقرآن منذ بداية التدوين، كما أفاده الإمام الشافعي – رحمه الله- بقوله: « ومنه – أي: البيان- ما أحكم الله فرضه بكتابه، وبيّن كيف هو على لسان نبيّه ﷺ، مثل: عدد الصلاة والزكاة ووقتها وغير ذلك من فرائضه التي في كتابه » [٥]، وقال في موضع آخر: « فتقام سنّة رسول الله ﷺ مع كتاب الله جلّ ثناؤه مقام البيان عن الله » [٦]، وقال الإمام أحمد: « مَن تأوّل القرآن على ظاهره بلا أدلّة من الرسول ﷺ ولا أحد من الصحابة فهو تأويل أهل البدع، لأنّ الآية قد تكون عامّةً قُصِدت لشيء بعينه، والنبي ﷺ هو المعبِّر عن كتاب الله » [٧].

= الكبرى، ٩/ ٧٩، والطبري في تفسيره، ٢/ ٢٤٥، والحاكم في المستدرك، ٢/ ٢٧٥، وقال صحيح على شرط الشيخين ووافقه الذهبي، وصححه الألباني في الصحيحة، ١/ ٤٧.

(١) ينظر: الشاطبي، الموافقات، ٤/ ٢٥٨.

(٢) ينظر: المرجع السابق، ٤/ ٢٩٦.

(٣) من الآية ٤٤، من سورة النحل.

(٤) ينظر: البصري، المعتمد، ١/ ٢٥٥، وابن حزم، الإحكام، ١/ ١١٩، وأبو يعلى، العدة، ١/ ١٣٥، وأصول السرخسي، ٢/ ٢٧، وابن السمعاني،قواطع الأدلة، ١/ ٣٢٢، والرازي، المحصول، ٣/ ٣٤٣، والآمدي، ٢/ ٣١٩، والطوفي، شرح المختصر، ٢/ ٧، والبخاري،كشف الأسرار، ١/ ٤٢، والشاطبي، الموافقات، ٤/ ١٨٠، ٣١١.

(٥) الرسالة، (ص٣٣)

(٦) اختلاف الحديث، المطبوع مع الأم، ٨/ ٥٩٥.

(٧) ينظر: آل تيمية، المسودة، ١/ ٩٥، والمرداوي، التحبير، ٥/ ٢١٧٩.

وكذلك منهج الصحابة من قبل، فكانوا يحملون القرآن على دلالة السنة، كما في الأثر أن عمران بن حصين – رضي الله عنه- كان في مجلس علم، فسأله رجل عن شيء فأجابه، فقال الرجل: لا تحدِّثوا إلا بها في القرآن، فقال له عمران: (**إنك لأحمق!**، أوجدت في القرآن صلوا الظهر أربعا، والعصر أربعا لا تجهر بالقراءة في شيء منها، وعدّ الصلوات ، وعد الزكاة ونحوها، ثم قال: **أتجد هذا مُفسّرا في كتاب الله؟ إنّ كتاب الله قد أحكم ذلك ، والسنة تُفسّر ذلك**) [1].

والسنّة بيان للقرآن ضرورة أنّ البيان القرآني أكثره كلّي، فهو محتاج إلى شرح معانيه، وبسط مختصره، وبيان تفاصيل دلالته، وشروطها، وموانعها، وأركان ماهيّاتها الشرعيّة، والسنّة هي الكفيلة بذلك كلّه[2].

ويُعدّ بيان الرسول ﷺ للقرآن حاسما في التفسير، وراجحا على ما سواه من تفاسير، فممّا ينبغي علمُه من قواعد الدّلالة الأصوليّة: «أنّ الألفاظ الموجودة في القرآن والحديث إذا عرف تفسيرها من جهة النبي ﷺ لم يُحتج في ذلك إلى الاستدلال بأقوال أهل اللغة ولا غيرهم»[3]، لأنّه ﷺ أعلم الخلق في العلوم الإلهيّة والمعارف الدينيّة، وأرغبهم في تعريفها،وأقدرهم على بيانها، فهو ﷺ فوق كلّ أحد في البيان من حيث: **العلم الذي لا يلحقه جهل ولا فساد، وفي القدرة التي لا يشوبها عجز، وفي الإرادة التي لا يمنعها رغبة ولا رهبة، وبكمال هذه الثلاثة يتمّ البيان على أتمّ وجه**[4].

فالألفاظ الشرعيّة كالإيمان والكفر والصلاة والزكاة وأشباهها، لا يُقبل فيها بيان فوق بيان رسول الله ﷺ ولا دونه، وكذلك الألفاظ التي علّق عليها الشارع أحكاما

---

(١) أخرجه عبد الرزاق في المصنف،١١/ ٢٥٥، والبيهقي في السنن الكبرى، ٢/ ٢٤٩، وابن بطة في الإبانة، ١/ ٤٧، والخطيب البغدادي في الفقيه والمتفقه، ١/ ٢٣٦،واللفظ له، وابن عبد البر في جامع بيان العلم، ٢/ ٣٣١.

(٢) ينظر: الشاطبي، الموافقات، ٤/ ١٨٠.

(٣) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٧/ ٢٨٦.

(٤) ينظر: المرجع السابق، ١٣/ ١٣٦.

وأسبابا شرعية، كالزنا والخمر، إذا جاء بيان صفاتها من الرسول ﷺ فهو الفيصل في دلالتها، ويُستثنى من ذلك اشتقاق الألفاظ ووجه دلالتها البيانية، وتحصيل العلّة المعنوية لدلالتها الشرعيّة، فهو زيادة في العلم والفهم، ولفهمها مهيع واسع لا يُقتصر فيه على البيان الشرعي، بل هو معلّق على جودة الذّهن وحصافة العقل وفصاحة اللسان[1].

وعلى نسق هذا المعنى يقول الإمام الأوزاعي[2]: (**الكتاب أحوج إلى السنّة من السنّة إلى الكتاب**)، قال ابن عبد البرّ: «يُريد أنّها تقضي عليه، وتبيّن المراد منه، وهذا نحو قولهم: **ترك الكتاب موضعا للسنّة، وتركت السنة موضعا للرأي**»[3]، وقد أراد بعض السلف وصف بيان السنة المُسلّط على القرآن، فقال: (السنة قاضية على الكتاب، وليس الكتاب بقاض على السنّة)، فسئل الإمام أحمد بن حنبل – رحمه الله– عن ذلك القول، فقال: (**ما أجسرُ على هذا أن أقولَه، ولكني أقول: إن السنة تفسر الكتاب وتبيّنه**)[4]، فـ «**قضاء السنّة** على الكتاب ليس بمعنى تقديمها عليه، واطّراح الكتاب، **بل إنّ ذلك المعبَّر في السنة هو المراد في الكتاب، فكأنّ السنة بمنزلة التفسير والشرح لمعاني أحكام الكتاب**»[5].

وقد كان النبيّ ﷺ قاصدا تعليم الأمّة وجوب حمل الدلالة القرآنية على أقواله وأفعاله، من ذلك أنه ﷺ قال: (**أيها الناس إن الله كتب عليكم الحج فحجّوا**) فقيل يا

---

(١) ينظر: المرجع السابق، ٧/ ٢٨٦-٢٨٧.

(٢) هو عبد الرحمن بن عمرو بن يُحمد الشامي، أبو عمرو، سكن بيروت، وأسند عن بعض التابعين، إمام ثقة جليل، كان له مذهب في الفقه واندثر، توفي سنة ١٥٧هـ.

[ينظر: صفوة الصفوة، ٤/ ٢٥٥، سير أعلام النبلاء، ٧/ ١٠٧]

(٣) جامع بيان العلم وفضله، ٢/ ٣٣٢.

(٤) ينظر: المرجع السابق، ٢/ ٣٣٣، والشوكاني، إرشاد الفحول، ١/ ٩٧.

(٥) الشاطبي، الموافقات، ٤/ ٣١١.

رسول الله أفي كلّ عام؟ قال ﷺ: (**لا، ولو قلتها لوجبت، ولَمَا استطعتم**)، ثم قال ﷺ: (**ذروني ما تركتكم، فإنّما أهلك مَن كان قبلكم بكثرة سؤالهم على أنبيائهم، فإذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم، وإذا نهيتكم عن شيء فَدَعوه**)[١]،فبيانه ﷺ أن الحج مرة واحدة في العمر بيان لازم لقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾[٢].

أنوع بيان السنّة:

يتنوّع البيان بالسنّة إلى البيان بالقول والفعل والإقرار، فالبيان بهذه الأنواع الثلاثة بيان شرعي، كما هي أقسام أخبار السنة المطهرة، لأنّ «الرسول ﷺ مأمور بالتبليغ، **وبيانه بالقول أو الفعل، وهو مخيّر بينهما، فإذا أتى بالفعل فقد أتى بإحدى خصلتي الواجب**»[٣]، وقد اعتبر الأصوليون بكلّ دلالات الشارع على أحكامه، فكما تثبت بأقواله وأفعاله، فإنّها «**تثبت بكل ما دلّ على رضا الشرع وإرادته، من قرينة ودلالة وإن لم يكن لفظا،... ولو جرى بين يدي رسول الله ﷺ فعلٌ فسكت عليه، دلّ سكوته على رضاه، وثبت الحكم به**»[٤].

فأمّا البيان بالقول: فـ«هو أكبرها وأوكدها»[٥]، ويلتحق به البيان بالكتابة والإشارة[٦]،ولا خلاف في صحة انفراد القول بالبيان[٧]، وإذا جاء البيان بالقول والفعل المطابِق معاً فهو الغاية في البيان، كما إذا بيّن ﷺ الطهارة أو الصوم أو الحج

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الاعتصام بالكتاب والسنّة، باب الاقتداء بسنن رسول الله ﷺ، (ص١٢٥٤) رقم ٧٢٨٨. و مسلم في صحيحه، كتاب الحج، باب فرض الحج مرة واحدة، ص(٥٦٤)، رقم ٣٢٥٧.

(٢) من الآية ٩٧، من سورة آل عمران.

(٣) الغزالي، المستصفى، ٣/ ٤٦٧.

(٤) المرجع السابق، ٣/ ٥٧٣.

(٥) ابن السمعاني، قواطع الأدلة، ١/ ٢٩٤.

(٦) ينظر: ابن عقيل، الواضح، ١/ ١٩٢-١٩٤، وأبو يعلى، العدة، ١/ ١١٦-١١٧، والزركشي، البحر المحيط، ٣/ ٧٣، وحاشية البناني على شرح المحلي، ٢/ ٦٩.

(٧) ينظر: الزركشي، البحر المحيط، ٣/ ٧٢.

وغيرها من العبادات بقوله وفعله المطابق، صار غايةً في البيان[1].

وأمّا البيان بالفعل: فإنّه يُعرف بأمرين:

الأول: بصريح قوله ﷺ بأنّ فعله بيان لأمر معيّن، « **لأنّ الفعل لا صيغة له** »[2]، فينبغي أن يتقّدمه خطاب يبيّن المراد منه.

والثاني: بالقرائن، **ومنها**: أن يرد خطاب مجمل، ولم يبيّنه بقوله، ثمّ يفعله وقت الحاجة والتنفيذ، فيُعلم أن فعلَه بيانُه، إذ لو لم لو يكن بيانا للَزِم تأخير البيان عن وقت الحاجة، وهو غير واقع وِفاقا، **ومنها**: قرينة الترك، فيكون بيانا للنسخ إن استمرّ على ترك الفعل، أو بيانا على عدم الوجوب إن تركه بعض المرات[3].

وقد احتجّ عامّة الأصوليين ببيان الفعل حال انفراده[4]، ونُقل عن أبي إسحاق المروزي[5] وأبي الحسن الكرخي[6] الحنفي منع وقوع البيان بالفعل منفردا[7]، ونقله السرخسي[8] عن بعض المتكلمين الذين يعتقدون « أنّ بيان المجمل لا يكون إلا متّصلا

---

(١) ينظر: الشاطبي، الموافقات، ٤/ ٧٩.

(٢) الغزالي، المستصفى، ٣/ ٦٤

(٣) ينظر: الزركشي،البحر المحيط، ٣/ ٧٢.

(٤) ينظر: الشيرازي، التبصرة، (ص ٢٤٧)، وأصول السرخسي، ٢/ ٢٧، والزركشي، البحر المحيط، ٣/ ٧٢.

(٥) هو إبراهيم بن أحمد، أبو إسحاق المروزي، الشافعي، إمام جليل، غواص على المعاني، من مصنفاته: شرح المختصر، والتوسط بين الشافعي والمزني، وكتاب في الأصول، توفي في مصر سنة ٣٤٠هـ
[ينظر: طبقات الفقهاء للشيرازي (ص ٢٠٣)، وسير أعلا النبلاء ٢٥/ ٤٢٩].

(٦) هو عبيد الله بن حسين بن دلال، أبو الحسن الكرخي، فقيه حنفي مجتهد، أخذ عنه كبار، توفي سنة ٣٤٠هـ، ومن مصنفاته: المختصر، والجامع الكبير، والجامع الصغير، وجواز الصلاة بقراءة القرآن بالفارسية.
[ينظر: الجواهر المضية (١/ ٣٣٧)، وطبقات الحنفية لابن الحنائي (ص ١٧٤)].

(٧) ينظر: الشيرازي، التبصرة، (ص ٢٤٧)، والزركشي، البحر المحيط، ٣/ ٧٢.

(٨) هو محمد بن أحمد بن أبي سهيل السرخسي، أبو بكر شمس الأئمة الحنفي، فقيه أصولي مناظر، من مصنفاته: المبسوط في الفقه، وأصول السرخسي في أصول الفقه، توفي سنة ٤٩٠هـ.
[ينظر: الجواهر المضية،٢/ ٢٨، وطبقات الحنفية لابن الحنائي (ص ١٩٨)].

به، والفعل لا يكون متصلا بالقول»[1]، وعدّ بعضهم هذا الرأي من الآراء الشاذّة في أصول الفقه[2]، وحرّر البناني[3] محلّ الخلاف بالصورة التي لم يُعلّق على بيان الفعل قولا، وإلّا لو قال ﷺ: بيان ما كُلِّفتم به من هذه الآية ما أفعله، فلا خلاف أنّ فعله بيان[4].

وحجّة المانعين: أنّ البيان بالفعل أطول زمانا، فيتأخر البيان به مع إمكان تعجيله بالقول، والتأخير عبث، والعبث ممنوع.

وأجيب: بعدم التسليم أن الفعل أطول من القول في البيان، إذ قد يطول البيان بالقول أكثر من الفعل، كبيان ما في الركعتين من هيئات وأحوال، مع أن الأطول زمنا قد يكون أقوى دلالةً على المقصود، وأيسر للفهم، وأثبت في النفس، فيقدّم لمصلحة قوّة الإبلاغ[5].

وأمّا البيان بالإقرار: فيعني أن يسكت النبي ﷺ عن فعلٍ أو قولٍ وقع أمامه، أو في عصر حياته ﷺ وهو يعلم به، فيُعطى سكوته عنه حكم النطق به من جهة ما يترتب عليه من دلالة وأحكام، بمعنى أنّ سكوته ﷺ دليل الموافقة والجواز والرضا[6].

وهذا يرجع إلى ما أسماه الحنفية: **(بيان الضرورة)**، أي البيان الحاصل بداعي

---

(١) أصول السرخسي، ٢/ ٢٧.

(٢) ينظر: الهندي، نهاية الوصول، ٥/ ١٨٧٣، وأمير بادشاه، تيسير التحرير، ٣/ ١٧٥، والمرداوي، التحبير، ٦/ ٢٨٠٥، وابن أمير حاج، التقرير والتحبير، ٣/ ٣٨.

(٣) هو عبد الرحمن بن جاد الله،المغربي ثم المصري،المالكي، المعروف بالبناني فقيه أصولي، له: حاشية على شرح المحلي على جمع الجوامع، توفي سنة ١١٩٨هـ
[ينظر: هدية العارفين ١/ ٥٥٥، وفهرس المكتبة الأزهرية ٢/ ٢٨]

(٤) ينظر: حاشية البناني على شرح المحلي، ٢/ ٦٩.

(٥) ينظر: البصري، المعتمد، ١/ ٣١٢، الآمدي، الإحكام، ٣/ ٢٧، والقرافي، شرح تنقيح الفصول، (ص٢٨١)، وأمير بادشاه، تيسير التحرير، ٣/ ١٧٦، وحاشية البناني على شرح المحلي، ٢/ ٦٩.

(٦) ينظر: الزركشي، البحر المحيط، ٣/ ٢٧٠، وابن جزيّ الكلبي، تقريب الوصول، (ص٢٨١)، وابن النجار، شرح الكوكب المنير، ٢/ ١٩٤.

الضرورة، فأصل البيان هو حصوله في الكلام، وقد يحصل بالسكوت عند ضرورة اعتبار السكوت بيانا، ومن حالات الضرورة هنا: أن يسكت مَن وظيفته البيان عند الحاجة إلى بيانه، فلا بدّ من اعتبار أنّه أراد بسكوته البيان[1]، لأنّ كف المبيّن ﷺ عن الإنكار إذا رأى فعلا أو سمع قولا كتصريحه بجوازه، لذلك أثبت الأصوليون ذلك دليلا شرعيا بالنسبة للسنة[2].

أيّهما أبلغ البيان القولي أو الفعلي؟

اختلف الأصوليون: أيّهما أبلغ في البيان، القول أو الفعل؟ على ثلاثة أقوال، هي:

القول الأول: أن القول أبلغ وأكشف، وهو رأي جمهور الأصوليين على ما يظهر، لكون القول موضوعا للدّلالة، ولأنه أعمُّ، إذ تعمّ دلالتُه المحسوسَ والمعقولَ والموجودَ والمعدومَ، بخلاف الفعل، فإنّه يختص بالمحسوس الموجود، وله احتمالات لا يُفهم بها أحيانا إلّا بقرينة خارجيّة، وما هو حجة في نفسه أولى ممّا لا يكون حجة إلا مع غيره[3].

القول الثاني: أنّ الفعل أبلغ وأكشف، وذهب إليه أبو الحسين البصري وقال: «لأنه ينبئ عن صفة المُبيّن مشاهدةً، والقول إخبار عن صفته، وليس الخبر كالعيان»[4]، ولأنّ الفعل أفعل في النفس وأثبت في الذّهن[5]، فهو معقول بالتصور الذهني والإدراك الحسي، والقول ليس فيه إلا التصور الذهني فقط[6].

---

(١) ينظر: النسفي، كشف الأسرار، ٢/ ١٣٥-١٤٦، وابن أمير حاج، التقرير والتحبير، ١/ ١٠٢، وأمير بادشاه، تيسير التحرير، ١/ ٨٣، ود/ مسلم الدوسري، التقديرات الشرعية، (ص٣٨٥).

(٢) ينظر: الشاطبي، الموافقات، ٥/ ٢٩٥.

(٣) ينظر: القرافي، شرح التنقيح، (ص٢٨١)، وأمير بادشاه،تيسير التحرير، ٣/ ١٤٨، وحاشية البناني على شرح المحلي، ١/ ١٠١.

(٤) البصري، المعتمد، ١/ ٣١٢.

(٥) ينظر: القرافي، شرح التنقيح، (ص٢٨١).

(٦) ينظر: الطوفي، شرح المختصر، ٢/ ٦٨٤.

القول الثالث: القول بالتفصيل، وقد نحاه الإمام الشاطبي، بسبب «أن كُلّ واحد منهما على انفراده قاصرٌ عن غاية البيان من وجهٍ، بالغٌ أقصى البيان من وجهٍ آخر»[1].

فالفعل: أبلغ في بيان الكيفيَّات الفعليّة: كبيان كيفيّة الطّهارة والصلاة والحج، حيث لا يبلغ البيان القولي فيها مبلغ الفعلي، فالمُدرَك العقلي من بيانها الفعلي أبلغ من بيانها القولي، لذلك يُعتَبر البيان الفعلي هو العمدة في فهمها وتفسيرها، إذ إنّه التفسير المُفصّل الشّارح للقول.[2].

والقول: أبلغ في بيان الكيفيَّات المعنويّة: كبيان عموم المعنى وخصوصه في الأحوال والأزمان والأشخاص، فالدّلالة القوليّة ذات صيغ تقتضي هذه الأمور، ولا يؤدّي شيء آخر في البيان أداءها فيها، على حين أنّ الفعل قاصر على فاعله وزمانه وحاله، ولا يتعدَّ محلّه البتّه، فهو محتاج للقول كي يكشف عمومه أو خصوصه، ونوع حكمه التكليفي، ونحو ذلك، لِيستمرّ البيان إلى أقصاه[3].

والنتيجة: هي أنّه لا يصحّ إقامة الفعل مقام القول في البيان من كلّ وجه، كما لا يسوغ إطلاقُ القول بالترجيح بين البيانين[4].

والراجح من الأقوال الثلاثة – والعلم عند الله-: هو القول بالتفصيل، لأنه الأليق بجناب البيان النبوي، والأقرب إلى تحقيق إكمال البلاغ وإقامة الحجّة، فحيث وقع البيان بالقول أو الفعل أو بهما معاً، فقد وقع من حيث اقتضاء كمال البيان بهما أو بأحدهما، والرسول المبيِّن ﷺ يختار ما هو أبلغ في البيان وأظهر للمُراد.

بيان السنّة لا يلزم منها إبهام القرآن:

لا يستلزم بيان السنة وتكليف النبي ﷺ ببيان القرآن إجمال القرآن وإبهامه، لأنّ

---

(١) الموافقات، ٤/ ٧٩.

(٢) ينظر: المرجع السابق، ٤/ ٨٦.

(٣) ينظر المرجع السابق،٤/ ٦٩-٨٢.

(٤) ينظر: المرجع السابق، ٤/ ٨٢-٨٣.

بيانه ﷺ للقرآن منه ما هو بيان إبلاغ، أي بتبليغه للناس كما أُنزل عليه، وهو عامّ لكل القرآن، ومنه ما هو بيان معنى، أي بتبيين مجمله وتفصيل كلياته وبسط مختصراته وتخصيص بعض عموميّاته، وهو خاص بما افتقر على بيان، فليس جميع المنزّل يحتاج إلى تبيينه ﷺ، إذ إن من القرآن ما هو محكم بيّن من لفظه، وهو في القرآن كثير، ومنه ما هو مجمل لا يتبيّن بنفسه، بل ببيان الرسول ﷺ، وقد بيّنه ﷺ غاية البيان، فيشتمل بيان الرسول ﷺ على: **البيان بالتبليغ، والإبانة بالتبيين،** فظهر أنّه ﷺ لم يُبيّن جميع معاني آيات القرآن وكلماته، إنّما بلّغ كلّه أتّم إبلاغ، وبيّن مُجمله أحسن بيان[1].

بيان السنّة لا يُنافي استقلالها بالتشريع:

فلا تنافي بين استقلال تشريع السنة وكونها بيانا للقرآن، ففي السنة ما هو بيان للقرآن، وما هو زائد على حكم القرآن موافق لمقصوده[2]، قال الشوكاني: «اعلم إنه قد اتفق مَن يُعتد به من أهل العلم على أن السنة مستقلّة بتشريع الأحكام، ...**والحاصل أن ثبوت حجية السنة المطهرة واستقلالها بتشريع الأحكام ضرورة دينية، ولا يخالف في ذلك إلا مَن لا حظّ له في دين الإسلام**»[3].

وقد اعتقد بعض العلماء أنّ وظيفة السنّة في البيان يلزم منها تبعيّة السنّة للقرآن، فلا يستقلّ قول من أقوال النبيّ ﷺ بالتشريع، بل يلزمه التأكيد الخاصّ من القرآن، إذ السنة بيان للقرآن، والمبيِّن ثانٍ على المبيَّن وتابع له، فيجب إرجاع كلّ دليل جزئي في السنة إلى دليل في الكتاب، ولا يكون ذلك إلا بشيء من التعسّف في المعاني والمحامل[4].

---

(١) ينظر: أبو يعلى، العدة، ٢/ ٥٧٢، والرازي، المحصول، ٣/ ٣٤٣، والتفسير الكبير، ٢٠/ ٣١، والبخاري، كشف الأسرار، ١/ ٤٢.

(٢) ينظر: ابن عبد البر، جامع بيان العلم وفضله، ٢/ ٣٢٩-٣٣٠، ود/ مصطفى السباعي، السنة ومكانتها في التشريع، (ص٣٧٦-٣٨٥)، ود/ محمد أبو شهبة، دفاع عن السنة، (ص١٤)، ود/ عبد الغني عبد الخالق، حجية السنة، (ص٤٩٠-٤٩٥).

(٣) إرشاد الفحول، ١/ ٩٦-٩٧.

(٤) ينظر: الشاطبي، الموافقات، ٤/ ٤٠٤، والشاطبي قريب من القول بتبعية السنة للكتاب.

تطبيقات أصوليّة في الحمل على بيان السنة:

أوّلاً: الحمل على البيان القولي: وذلك بتفصيل ما أجمله القرآن فلم يذكر أنواعه وتفاصيل أحكامه، أو أبهمه فلم يفصل وقائعه من الأخبار ونحوها، كما بيّن الرسول ﷺ مقادير الزكاة وتفصيل أحكامها، من ذلك حمل لفظ (الحقّ) في قول الله تعالى قال: ﴿وَءَاتُواْ حَقَّهُۥ يَوْمَ حَصَادِهِۦ﴾[1]، على قوله ﷺ: (فيما سقت السماء والعيون أو كان عثريّا[2] العشر، وما سقي بالنّضح نصف العشر)[3]، ومنه حمل لفظ (السبيل) في قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾[4]، على تفسير النبي ﷺ عندما سُئل: ما السبيل يا رسول الله؟ فقال ﷺ **(الزاد والراحلة)**[5]، ومنه حمل لفظ (التبديل) في قوله تعالى: ﴿فَبَدَّلَ ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ قَوْلًا غَيْرَ ٱلَّذِى قِيلَ لَهُمْ﴾[6]، على قوله ﷺ: **(قيل لبني إسرائيل**: ﴿وَٱدْخُلُواْ ٱلْبَابَ سُجَّدًا وَقُولُواْ حِطَّةٌ﴾[7]، فدخلوا الباب يزحفون على أَسْتاهِهِم وقالوا حبة في شَعَرَة)[8].

---

(١) من الآية ١٤١، من سورة الأنعام.

(٢) (العثريّ) هو النخيل الذي يشرب بعروقه من ماء المطر، ينظر: ابن الأثير، النهاية، ٣/ ١٦٥.

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الزكاة، باب العشر فيما يُسقى من ماء السماء، (ص٢٤١) رقم ١٤٨٣، ومسلم في صحيحه، كتاب الزكاة، باب ما فيه العشر أو نصف العشر، (ص٣٩٤)، رقم ٢٢٧٢.

(٤) من الآية ٩٧، من سورة آل عمران.

(٥) أخرجه الترمذي في سننه، كتاب الحج، باب ما جاء في إيجاب الحج بالزاد والراحلة، (ص١٩٩)، رقم ٨١٣، وقال: حديث حسن، والعمل عليه عند أهل العلم، وأخرجه ابن ماجة، في سننه، كتاب المناسك، باب ما يوجب الحج، (ص ٤٩١)، رقم ٢٨٦٩، قال ابن حجر في (التلخيص) ٢/ ٤٤٩: رواه الدارقطني والحاكم والبيهقي والشافعي، وطرقه كلها ضعيفة، والصحيح منها رواية الحسن المرسلة، وقال الشنقيطي في أضواء البيان، ٥/ ٩٧: (حديث الزاد والراحلة لا يقل بمجموع طرقه عن درجة القبول والاحتجاج).

(٦) من الآية ٥٩، من سورة البقرة.

(٧) من الآية ٥٨، من سورة البقرة.

(٨) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب التفسير، باب قوله (حطة) (ص ٧٩٥، رقم ٤٦٤١. ومسلم في صحيحه، كتاب التفسير، باب في تفسير آيات متفرقة، (ص١٣٠٤) رقم ٧٥٢٣.

ثانيا: الحمل على البيان الفعلي: وهو حمل اللفظ على فعل النبيّ ﷺ له، كحمل لفظ: (الصلاة) على بيانه ﷺ بفعلها، وقد قال: (**صلوا كما رأيتموني أصلي**)[1]، وكذلك حمل لفظ (الحج) على بيانه ﷺ بفعله، وقال حين بيّنها: (**لتأخذوا عني مناسككم**)[2]، ومن ذلك بيانه ﷺ لتيمّم الجنب، كما في الصحيح أنّه ﷺ علّمه عمار بن ياسر – رضي الله عنه– وقال: (**يكفيك هكذا، وضرب النبي ﷺ بكفّيه الأرض ونفخ فيهما، ثم مسح بهما وجهه وكفّيه**) [3].

ثالثا: الحمل على تخصيص العموم: وذلك بحمل اللفظ العام على بعض أفراده، بدليل تخصيص الرسول ﷺ له، ومن ذلك تخصيص عموم الموصى له في قوله تعالى: ﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ ٱلْمَوْتُ إِن تَرَكَ خَيْرًا ٱلْوَصِيَّةُ لِلْوَٰلِدَيْنِ وَٱلْأَقْرَبِينَ بِٱلْمَعْرُوفِ ﴾ [4]،بقوله ﷺ: (**لا وصية لوارث**) [5]،فيخرج الوالدان والأقربون الوارثون من دلالة الآية، بدلالة تخصيص الحديث.

رابعا: الحمل على تقييد المطلق: وهو أن يكون لفظ القرآن مطلقا فتأتي السنة بتقييد دلالته، كتقيد دلالة مشروعية الوصيّة في قوله تعالى: ﴿ مِنۢ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَآ أَوْ دَيْنٍ ﴾[6]، بحملها على الوصية بالثلث فما دونه، بدلالة بيان النبي ﷺ حين قال له سعد

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الأذان، باب الأذان للمسافرين، (ص١٠٤) رقم: ٦٣١.

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الحج، باب استحباب رمي جمرة العقبة راكباً (ص ٥٤٦) رقم (٣١٣٧)، بلفظ: «لتأخذوا مناسككم».

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب التيمم،باب المتيمم هل ينفخ فيهما؟ (ص٥٩)، رقم ٣٣٨.

(٤) من الآية ١٨٠، من سورة البقرة.

(٥) أخرجه أحمد في مسنده، ٥/ ٢٦٧، وأبو داود في سننه، كتاب الوصايا، باب ما جاء في الوصية للوارث، رقم ٢٨٧٠، والترمذي في سننه، كتاب الوصايا، باب ما جاء لا وصية لوارث، (ص٤٧٩)، رقم ٢١٢١، وقال: هذا حديث حسن صحيح، وابن ماجة في سننه، كتاب الوصايا، باب لا وصية لوارث، (ص٤٦١)، رقم ٢٧١٣، وصححه الألباني في الإرواء، ٦/ ٨٧.

(٦) من الآية ١١، من سورة النساء.

بن أبي وقاص – رضي الله عنه-: أريد أن أوصي وإنما لي ابنة، وقال: أوصي بالنصف، فقال الرسول ﷺ: **(النصف كثير)**، فقال: فالثلث: فقال الرسول ﷺ: **(الثلث والثلث كثير)**[1]، وكإطلاق لفظ (صيام) و(صدقة)، من قوله تعالى: ﴿فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ بِهِۦٓ أَذًى مِّن رَّأْسِهِۦ فَفِدْيَةٌ مِّن صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ﴾[2]،بحملها على قوله ﷺ للصحابي الذي حلق رأسه من أذى هوام رأسه وهو محرم بالعمرة: **(صم ثلاثة أيام، أو تصدق بفرق بين ستة، أو انسك بما تيسر)**[3].

خامسا: حمل مشكل القرآن على بيان السنة: وذلك بأن يُشكل لفظ في القرآن وتخفى دلالته على معناه، فتأتي السنة بإزالة الإشكال وتوضيح الخفاء، كإشكال دلالة الخيط الأبيض والأسود في قوله تعالى: ﴿وَكُلُوا۟ وَٱشْرَبُوا۟ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلْخَيْطُ ٱلْأَبْيَضُ مِنَ ٱلْخَيْطِ ٱلْأَسْوَدِ مِنَ ٱلْفَجْرِ﴾[4] بحمله على بيان الرسول ﷺ في قوله: **(إنما ذلك سواد الليل وبياض النهار)**[5]،ومنه إزالة إشكال كيفية حياة الشهداء في البرزخ الوارد في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ قُتِلُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ أَمْوَٰتًۢا ۚ بَلْ أَحْيَآءٌ عِندَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ﴾[6]، بحملة على قول عبد الله بن مسعود – رضي الله عنه- لما سئل عن هذه الآية، فقال: (أما إنا قد سألنا عن ذلك، فقال ﷺ: **(أرواحهم في جوف طير خضر، لها قناديل مُعلّقة بالعرش، تسرح من**

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الوصايا، باب الوصية بالثلث، (ص٤٥٢)، رقم ٢٧٤٤، ومسلم في صحيحه، كتاب الوصية، باب الوصية بالثلث، (ص٧١٤)، رقم ٢٤٠٩.

(٢) من الآية ١٩٦، من سورة البقرة،

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الحج، باب قول الله تعالى: (أو صدقة)، (ص٢٩٢، رقم ١٨١٥، ومسلم في صحيحه،كتاب الحج، باب جواز حلق الرأس للمحرم إذا كان به أذى، (ص٤٩٩)، رقم ٢٨٧٧.

(٤) من الآية ١٨٧، من سورة البقرة.

(٥) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الصوم، باب قوله تعالى: (وكلوا واشربوا ..) الآية، (ص٣٠٨)، رقم ١٩١٦، ومسلم في صحيحه، كتاب الصيام، باب بيان أن الدخول في الصوم يحصب بطلوع الفجر، (٤٤٤) رقم ٢٥٣٣.

(٦) من الآية ١٦٩، من سورة آل عمران.

الجنة حيث شاءت، ثمّ تأوي إلى تلك القناديل..)[1]، ومنه **ما جاء** عن المغيرة بن شعبة – رضي الله عنه– قال بعثني النَّبي ﷺ إلى نجران، فسألوني إنكم تقرؤون: (يا أخت هارون وموسى)، وبين موسى وعيسى ما شاء الله من السنين، فلم أدر ما أجيبهم، فلما قدمت على رسول الله ﷺ سألته عن ذلك، فقال: **(إنّهم كانوا يُسمّون بأسماء أنبيائهم والصالحين من قبلهم)**[2].

٧- الحمل على مقامات النبي ﷺ:

المراد بمقامات النبيّ ﷺ وأثرها في الفهم:

من قرائن فَهْم الخطاب اعتبار المقام الذي يشغله المتكلّم، وهي الوظيفة التي عليها المتكلّم حال خطابه، فإنّ الخطاب قد يتحوّل معناه من معنى إلى آخر بحسب مقام المتحدِّث، فلو أن مُرشّحا انتخابيا – في هذا العصر – خاطب الناس باختيار الأحسن والأكفأ في مقام الدعاية الانتخابية، لحملنا كلامَه على تزكية نفسه، وأنّه الأكفأ، ولو صدَرَ هذا الخطاب في غير مقام ترشيح نفسه لَحَملناه على الوعظ ومحض النصيحة، وهكذا فلكلّ مقام مقال، وقد قال أبو الحسين البصري: « **اعلم أن كلَّ خطاب فإنّه لا بدّ في الاستدلال به من اعتبار** حال **المتكلم**، ... وإنّما أردنا الأحوال التي لها نعدل بالخطاب من معنى إلى معنى، مع كونه متردّدا بينهما »[3].

وقد كان للنبيّ المُبلّغ ﷺ مقامات، فله مقام النبوّة والفتوى، وله مقام الخلافة والإمامة، وله مقام القضاء، « **فهو ﷺ الإمام الأعظم، والقاضي الأحكم، والمفتي الأعلم** »[4]، وتقع أقواله وتصرّفاته ﷺ **بحسب** كلّ مقام من مقاماته، ولكلّ مقام مقال

---

(١) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الإمارة، باب بيان أن أرواح الشهداء في الجنة، (ص٨٤٥)، رقم ٤٨٨٥.

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الآداب، باب النهي عن التكني بأبي القاسم، وبيان ما يستحب من الأسماء، (ص٩٥٣)، رقم ٥٥٩٨.

(٣) المعتمد: ٢/ ٣٤٦.

(٤) القرافي، الفروق، ١/ ٣٥٧، وينظر: الزركشي، البحر المحيط، ٤/ ٥٠٧.

يتّسم بخصائص في الأداء والدّلالة والفهم، تبيانه في الآتي:

الأول: الحمل على مقام النبوّة والفتوى: فكل ما بيّنه الرسول ﷺ قولا أو فعلا على سبيل التبليغ كان ذلك عامّا للثقلين، إلى يوم القيامة، يجب امتثال أوامره واجتناب نواهيه بطواعية المكلّف، وذلك مقتضى الرسالة، إذ هي أمر الله للرسول ﷺ بذلك التبليغ، ومن خصائص هذا المقام:

- أنه ﷺ في هذا المقام مبلّغ مُتَّبع، وناقل عن الحقّ للخلق.
- أن أقواله ﷺ وأحكامه في هذا المقام تقبل النسخ، ولا تقبل النقض أو التغيير[1].
- أنّ أغلب تصرفاته وأقواله ﷺ تقع في هذا المقام، إذ إن النبوّة والتبليغ أخصّ مقاماته وعليه أغلب أحواله، فإذا صدر منه ﷺ تصرّف أو قول حُمل عليه لأنه الأغلب، ما لم يدلّ دليل على خلافه[2].

الثاني: الحمل على مقام الإمامة: وهو وصف زائد على النبوّة والفتيا والقضاء، لأنه تفويض بالسياسة العامة للخلائق، ورعاية شؤونهم الدنيوية، وضبط معاقد جلب المصالح ودرء المفاسد، بينما الفتوى إخبار عن الله، والقضاء مجرّد فصل في الخصومات، وقوّة تنفيذ القضاء أمر زائد عليه، فصارت السلطنة العامّة التي هي حقيقة الإمامة مباينةً لغيرها من المقامات، ومن خصائص هذا المقام[3].

- أن ما صدر منه ﷺ بطريق الإمامة كقسمة الغنائم، وتفريق أموال بيت المال على المصالح، وإقامة الحدود وتنفيذ أحكام القضاء، وترتيب الجيوش ، وقتال البغاة، وتوزيع الإقطاعات، حكمه التوقّف فيه على إذن إمام الوقت الحاضر، فلا يقدم عليه أحد بتشريع أو تنفيذ إلا إمام الوقت[4].

---

(١) ينظر: القرافي، الفروق، ١/ ٣٥٧، والإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام، (ص٩٩-١٠٣).

(٢) ينظر: العز بن عبد السلام، القواعد الكبرى، ٢/ ٢٤٤.

(٣) ينظر: القرافي: الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام، (ص١٠٥).

(٤) ينظر: المرجع السابق، والقرافي، الفروق، ١/ ٣٥٨.

- **أنه يصح مراجعة النبي ﷺ في هذا المقام ومعارضة قوله برأيٍ أصلح منه،** «وقد كان ﷺ يفعل **الأمر** فيسألونه: هل هو بوحي فيجب طاعته؟ أو هو رأي يمكن معارضته برأي أصلح منه؟ ويشيرون عليه في الرأي برأي آخر، فيقبل منهم ويوافقهم»[1]، من ذلك: قول الحُباب بن المنذر[2] -رضي الله عنه- للنبيّ ﷺ في غزوة بدر: (يا رسول الله: أرأيت هذا المنزل الذي نزلته: أهو منزل أنزلكه الله، فليس لنا أن نتعداه، أم هو الرأي والحرب والمكيدة؟) فقال ﷺ: **(بل هو الرأي والحرب والمكيدة)**، فقال: (ليس هذا بمنزل قتال)[3]، ومن ذلك -أيضا-: أن رسول الله ﷺ صالح غطفان يوم الأحزاب على نصف ثمر المدينة، مقابل ترك صف المشركين والتخذيل بينهم، وقد أصاب المسلمين -يومئذ- كرب وشدة، فبعث ﷺ لسعد بن معاذ وسعد بن عبادة -رضي الله عنهما- يستشيرهما بذلك، فقالا: (إن كنت أُمرت بشيء فافعله)، فقال ﷺ: **(لو أُمرت بشيء لم أستأمرْكما فيه، ولكنْ هذا رأي أعرضه عليكما)**، فقالا: (فإنّا لا نرى أن نُعطيهم إلا السّيف)، فقال ﷺ: **(نعم)**[4].

الثالث: الحمل على مقام القضاء: والمراد به النصوص والأحكام التي أصدرها ﷺ بصفته قاضيا بين الخصوم، ولهذا المقام خصائص هي:

- أن مقام القضاء إنشاء وإلزام منه ﷺ، بحسب ما يَسْنح له من الأسباب والحجاج،

---

(١) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ٧/ ٥١.

(٢) هو الحُباب بن المنذر بن الجموح، الأنصاري الخزرجي، شهد المواقع كلّها مع النبي ﷺ، وتوفي زمن خلافة عمر -رضي الله عنهم-.
[ينظر: أسد الغابة، ١/ ٥٣٤].

(٣) أخرجه ابن إسحاق في السير، كما في سيرة ابن هشام ١/ ٦٢٠، وأسد الغابة، ١/ ٥٣٣، وأخرجه الواقدي في مغازيه، ١/ ٥٣، والبيهقي في دلائل النبوة، ٣/ ٣٥.

(٤) أخرجه ابن زنجويه في كتاب الأموال، ١/ ٣٣٦، وأبو عبيد في كتاب الأموال، (ص٢١٠)، وعبد الرزاق في المصنف، ٥/ ٣٦٧، وابن سعد في الطبقات، ٢/ ٥٦.

لا بحسب الوحي والإخبار، ولذلك قال النبي ﷺ: **(إنما أنا بشر وإنه يأتيني الخصم فلعلَّ بعضكم أن يكون أبلغ من بعض، فأحسب أنه صدق فأقضي له بذلك، فمن قضيت له بحق مسلم فإنما هي قطعة من النار، فليأخذها أو ليتركها)**[(١)]، فدلّ ذلك على أن القضاء يتبع الحجاج وقوّة اللحن بها، وهو ﷺ كذلك في مقام القضاء منشئ، وليس ناقلا ومبلّغا[(٢)].

- أن مقام القضاء يقبل النقض عند ظهور بطلان ما رُتّب عليه الحكم، ولا يقبل النسخ، بخلاف مقام النبوّة والفتوى الذي يقبل النسخ ولا يقبل النقض[(٣)].

تطبيقات أصوليّة في الحمل على بعض مقامات النبي ﷺ:

١- اجتهاد عمر - رضي الله عنه- في إسقاط المؤلفة قلوبهم من أصناف أهل الزكاة، وقد أتاه عيينة بن حصن[(٤)] ليشهد له سهماً على عهد أبي بكر -رضي الله عنه- كان يعطيه إياه رسول الله ﷺ يتألّفه في الإسلام، فقال رضي الله عنه: «إن رسول الله ﷺ كان يتألّفكم والإسلام يومئذ قليل، وإن الله قد أغنى الإسلام، فاذهبوا فاجْهدوا جهدَكم»[(٥)]، وفي رواية أخرى عن عامر قال: «إنما كانت المؤلفة قلوبهم على عهد رسول الله ﷺ، فلما ولي أبو بكر انقطعت»[(٦)]، فاجتهاد عمر - رضي الله عنه- ينبني

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب المظالم، باب من خاصم في باطل وهو يعلمه (ص ٣٩٦) رقم ٢٤٥٨، ومسلم في صحيحه، كتاب الأقضية، باب بيان أن حكم الحاكم لا يغير الباطن (ص ٧٥٩) رقم ٤٤٧٣.

(٢) ينظر: القرافي، الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام (ص ١٠٠-١٠١).

(٣) ينظر: المرجع السابق، (ص١٠٣).

(٤) هو عيينة بن حصن بن حذيفة الفزاري، يُكنى أبا مالك، أسلم بعد الفتح، وهو من المؤلفة قلوبهم، ومن الأعراب المُطاع في قومه، وقد عاش إلى خلافة عثمان.
[ينظر: الاستيعاب (٣/ ١٢٥)، والإصابة (٤/ ٦٣٨)].

(٥) أخرجه البيهقي في السنن الكبرى، ٧/ ٣١، والجصّاص في أحكام القرآن ٣/ ١٦٠، والبخاري في التاريخ الصغير، كما في الإصابة ٤/ ٦٤٠، كلهم بسند عن ابن سيرين عن عبيدة، كما عزاه ابن الجوزي في مناقب عمر بن الخطاب إلى عبيدة (ص ٣٩). وقد حضره في هذا الأثر عيينة والأقرع بن حابس.

(٦) أخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه، كتاب الزكاة، باب في المؤلفة قلوبهم، يوجدون أو ذهبوا (٢/ ٤٣٥) رقم ١٠٧٥٩.

على حمل إعطاء الرسول ﷺ للمؤلفة قلوبهم على سبيل مقام الإمامة، وأن إمام الوقت الحاضر له الحق في الإنفاذ أو المنع بحسب المصلحة[1].

٢- اجتهاد عثمان -رضي الله عنه- في التقاط ضالّة الإبل، فقد جاء في الأثر عن الإمام مالك أنه سمع ابن شهاب يقول: «كانت ضوالّ الإبل في زمان عمر بن الخطاب إبلاً مؤبّلة، تتناتج لا يمسّها أحد، حتى إذا كان زمان عثمان بن عفان أمر بمعرفتها وتعريفها، ثم تباع، فإذا جاء صاحبها أعطي ثمنها»[2]، وتأويل ذلك أنّ عثمان حمل قوله ﷺ في التقاط ضوالّ الإبل: **(ما لك ولها؟ معها سقاؤها وحذاؤها، ترد الماء وتأكل الشجر، حتى يلقاها ربها)**[3]، على أنّه ﷺ منعه على سبيل الإمامة والسلطة، وللإمام بعده أن يبقيه أو يغيّره بحسب المصلحة وما تقتضيه السياسة[4].

٣- قوله ﷺ: **(من أحيا أرضاً ميتة فهي له)**[5]، فَمن حمل هذا النصّ على أنه تصرف بالإمامة فلا يجوز لأحدٍ أن يحيي أرضاً إلا بإذن الإمام؛ لأن فيه تمليكاً فأشبه الإقطاعات، ومن رأى أنه تصرّف بالفتوى، لأنه غالب تصرفاته ﷺ، فيحمل عليه، ليكون هذا الحكم لازما في كلِّ زمان ومكان[6].

---

(١) ينظر: القرطبي، أحكام القرآن ٨/ ١٦٦، وابن العربي، أحكام القرآن ٢/ ٥٣٠، وابن قدامة، المغني، ٩/ ٣١٦- ٣١٧.

(٢) أخرجه مالك في الموطأ ٢/ ٣٠٦، وعنه البيهقي في سننه الكبرى،٦/ ٣١٦ وكذا في معرفة السنن والآثار،٥/ ٣٢.

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب اللقطة، باب ضالة الإبل (ص ٣٩٠) رقم ٢٤٢٧، ومسلم في صحيحه، كتاب اللقطة، باب معرفة العفاص والوكاء وحكم الضالة، (ص ٧٦٣) رقم ٤٤٩٩.

(٤) ينظر، السرخسي، المبسوط ١١/ ١١، وابن الهمام، فتح القدير ٥/ ٣٥٤، وشرح الزرقاني على الموطأ ٤/ ٨٤.

(٥) أخرجه الإمام أحمد في مسنده من حديث جابر بن عبد الله ٣/ ٤٠٣، والترمذي في سننه من حديث سعيد بن زيد، كتاب الأحكام، باب ما ذكر في إحياء أرض الموات (ص ٣٢٦) رقم (١٣٧٨)، وقال عنه: حسن غريب، وأخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الحرث والمزارعة باب من أحيا أرضاً مواتاً رقم ٢٣٣٥، (ص ٣٧٥)، بلفظ: «من أعمر أرضاً ليست لأحد فهو أحق»، والحديث صححه الألباني في الإرواء رقم ١٥٢٠، وينظر: الزيلعي، نصب الراية ٤/ ٦٠١.

(٦) ينظر: القرافي، الإحكام في تمييز الأحكام، (ص ١١١)، والفروق ١/ ٣٥٩، والمناوي، فيض القدير، ٦/ ٥١، والعز =

٤ – قوله ﷺ لهند بنت عتبة [١] حين شكت إليه حال زوجها أبي سفيان بأنه رجل شحيح فقال عليه الصلاة والسلام: **(خذي ما يكفيك وولدك بالمعروف)**[٢]. فَمَن حمل هذا النص على مقام الفتوى، ألزم به في كلّ حال، فَمَن ظَفَر بجنس حقِّه يأخذه دون إذن إمام أو حكم حاكم، ومَن حمله على مقام القضاء، قال: لا يحقّ لأحدٍ أن يظفر بجنس حقّه إلا بإذن الإمام[٣].

٥ – قوله ﷺ: « **من قتل قتيلاً فله سلبه** [٤] » [٥]. فَمَن حمل هذا القول على مقام الإمامة، قال: لا يجوز إعطاء السلب إلا بإذن الإمام، ومَن حمله على مقام الفتوى، قال: إنّ هذا تصرف منه ﷺ على سبيل التبليغ، فيستحق القاتل السّلب بغير إذن الإمام[٦].

وعلى نسق هذه الأمثلة: يمكن أن يتردّد حمل نصوص كثيرة من سنة المصطفى ﷺ ما بين مقاماته، مما يترك مجالاً واسعاً لموازنة نظر المجتهد في مصلحة التشريع، ليحملها على الأصلح الأوفق لروح هذه الشريعة الغراء.

= ابن عبد السلام، قواعد الأحكام ٢/ ٢٤٥.

(١) هي هند بنت عتبة بن ربيعة بن عبد شمس القرشية، والدة معاوية بن أبي سفيان، أسلمت مع زوجها عام الفتح، أخبارها قبل إسلامها مشهورة في وقعة أحد وفعلها المشين في حمزة، توفيت في عهد عمر وقيل عثمان.
[ينظر: الإصابة ٨/ ٣٤٦].

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب النفقات، باب إذا لم ينفق الرجل فللمرأة أن تأخذ بغير علمه ما يكفيها وولدها، (ص ٩٥٨) رقم ٥٣٦٤، ومسلم في صحيحه، كتاب الأقضية، باب قضية هند (ص ٧٦٠) رقم ٤٤٧٧.

(٣) ينظر: القرافي، الفروق، ١/ ٣٥٩، والعز بن عبد السلام، قواعد الأحكام، ٢/ ٢٤٥.

(٤) السلب: هو ما يأخذ أحد المتحاربين في الحرب من محاربه، من ثياب وسلاح ودابة، ينظر: لسان العرب مادة (سلب)، ١/ ٤٧١، والنهاية في غريب الحديث، ٢/ ٣٤٨.

(٥) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب فرض الخمس، باب من لم يخمس الأسلاب، (ص ٥٢٢)، رقم ٣١٤٢، ومسلم في صحيحه، كتاب الجهاد والسير، باب استحقاق القاتل سلب القتيل (ص ٧٧٤٥) رقم ٤٥٦٨.

(٦) ينظر: القرافي، الإحكام في تمييز الفتاوى من الأحكام (ص ١١٧)، والفروق ١/ ٣٦٠، والعز بن عبد السلام، قواعد الأحكام، ٢/ ٢٤٥.

٨- **الحمل على عادة الشارع في كلامه:**

المراد بعادة الشارع، وأثره في الفهم:

إنّ معرفة قواعد اللغة ومعاني مفرداتها لا تُسعف وحدَها في فهم التعبيرات المستخدمة، لأنّ المتكلمين لا يتقيّدون بحرفيّة اللغة بعض الأحيان، وهو ما يجعل المخاطَب في حاجة إلى عوامل أخرى تساعده على فهم حديث المتكلّم، ومنها فهم عادة المتكلّم في كلامه.

ينظر علماء الدّلالة إلى العادة المطّردة من الشواهد المتكرّرة والنّظائر المستعملة في أداءِ الخطاب الواحد على أنّها أحد مكوّنات الدلالة الكاشفة عن مراد المتكلّم، وآية ذلك تكرار تلك العادة والتزامها في الأعمّ الأغلب، فالعادة الدّلاليّة منبثقة من تكرار الاستعمال اللفظي في معنى خاص، ومن التزام أسلوب من أساليب التعبير، فيُثمر ذلك الالتزام قصدا دلاليّا خاصّا، والأمر كما قال الغزالي: «إنّ ما يثبت بالعادة فإنّما يثبت بالتكرار مرّة بعد مرّة أخرى، وهذا التكرّار لا يثبت بمرّة ولا مرتين، ولا حَصرَ لِعَدده، بل يجري مجرى أخبار التواتر ومجرى شهادة التجربة...»[١]، بذلك احتسب الأصوليون العادة الدلاليّة أحد محامل الخطاب الشرعي، لأنّه «**يحصل لنا بتكرّر أقواله وأفعاله وعاداته علومٌ كثيرة**، كعلمنا – مثلا- بأنّ الأمَة في معنى العبد، لِما عرفنا من عادته في ذكر أحكام الرق والعتق على وجه التسوية بين الذكور والإناث... »[٢].

فخطاب الشارع وإن كان في الجملة على ما اعتادته العرب من لسانها[٣]، إلا إنّه نتج عن استرساله في الخطاب عادة دلاليّة يتميّز بها عن سائر الخطابات، انبنت تلك العادة على طريقته المتبوعة في الدلالة والبيان، وهي تتكشّف من خلال عُمق الدراية

(١) أساس القياس، (ص٦٤).

(٢) المرجع السابق، (ص٥٤).

(٣) ينظر: الموصلي، مختصر الصواعق المرسلة، (ص١٠٠).

بالخطاب، وكثرة الاستماع إليه وفهم مقاصده، ومتابعة شواهده واستعمالاته، مثلما في قول الجاحظ: «وفي القرآن معان لا تكاد تفترق، مثل الصلاة والزكاة، والجوع والخوف، والجنة والنار، والرغبة والرهبة، والمهاجرين والأنصار، والجن والإنس»[١]، وقد قال الشيخ ابن عاشور: «يحقّ على المفسّر أن يتعرّف عادات القرآن من نظمه وكَلِمه، وقد تعرّض بعض السلف لشيء منه، فعن ابن عباس – رضي الله عنهما-: (كلّ كأسٍ في القرآن فالمُراد بها الخمر)[٢]... وفي صحيح البخاري: قال ابن عيينة: (ما سمّى الله مطرا في القرآن إلا عذابا)[٣]...»[٤]، **وتلك أمارة امتياز الخطاب الشرعي عن سائر الخطاب العربي.**

وإذا كانت شواهد العادة الدلاليّة شائعةً في استعمال اللغة وخطاب الشريعة فهي عادةٌ عامّة لا يختص بها خطاب دون خطاب، بل هي لغة العرب التي نزل بها القرآن وتكلّمت بها السنة[٥]، كما إذا قيل: (**في العادة: إذا أعيدت النكرة معرفة أفادت العهد**)[٦]، وكذا: (**في العادة: إذا أعيدت النكرة نكرةً اقتضى تغايرهما**)[٧]، فتلكما دلالة

---

(١) البيان والتبيين، ١/ ٢١.

(٢) أخرجه الطبري بهذا اللفظ عن الضحاك في تفسيره،٢٣/ ٦٣، وابن أبي حاتم في تفسيره، ١٠/ ٣٢١١، وورد عندهما تفسير ابن عباس للكأس بأنه الخمر.

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه معلقا، كتاب التفسير، باب تفسير قوله تعالى: (وإذ قالوا اللهم إن كان هذا هو الحق من عندك فأمطر) (ص٧٩٧)،

(٤) التحرير والتنوير، ١/ ١٢٢.

(٥) ينظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٧/ ١١٥.

(٦) **هذه القاعدة** غالبة، وإلا فهي منقوضة في مثل قوله تعالى:﴿ زِدْنَٰهُمْ عَذَابًا فَوْقَ ٱلْعَذَابِ ﴾، والشيء لا يكون فوق نفسه، ينظر: ابن هشام في مغني اللبيب (ص ٨٦٣).

(٧) وأيضا هذا في العادة الغالبة، وإلا فقد تخلّفت في قوله تعالى:﴿ ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن ضَعْفٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنۢ بَعْدِ ضَعْفٍ قُوَّةً ثُمَّ جَعَلَ مِنۢ بَعْدِ قُوَّةٍ ضَعْفًا وَشَيْبَةً ﴾، فالنكرات فيه هي ذاتها، وفي قوله تعالى: ﴿ وَهُوَ ٱلَّذِى فِى ٱلسَّمَآءِ إِلَٰهٌ وَفِى ٱلْأَرْضِ إِلَٰهٌ ﴾، والإله واحد، لا إله إلا الله. ينظر: ابن هشام، المغني اللبيب، (ص٨٦٢).

عامّة اعتادها اللسان العربيّ[1].

وإذا انفرد الشّارع بعادة دلاليّة عن سائر الخطابات العربيّة فإنّ المعتبر «لغة صاحب الشرع وعرفه في مصادر كلامه وموارده»[2]، وذلك أحد مواضع الفروق الأصوليّة، وهو (الفرق بين اقتضاء اللفظ في عرف اللغة واقتضاء اللفظ في عرف الشارع وعادته)[3].

وأصل الحمل على عادة الشارع هو التفرقة بين عموم الوضع وخصوص الاستعمال، إذ إنّ النّص الشرعي محمول على مقصدين:

الأول: بحسب عموم الوضع العربي، فالعرب في فهمه سواء، لأن الشرع جاء بلسانهم وعلى معهود لغتهم.

والثاني: بحسب خصوص الاستعمال الشرعي، وعادته الدلاليّة، واصطلاحاته الشرعيّة، فيجب الاعتبار بهذا الخصوص، فإنّ «**عرف الشارع في تنزيل الأسامي الشرعية على مقاصده كعرف اللغة**»[4]، وفهم هذا المقصد يستلزم فهم مقاصد الشارع، لهذا يتفاوت العرب في فهمه، لأنّ المقاصد لا تُنال إلا بدراسة الخطاب، وفهم عادة المتكلّم في الكلام، وليس العربيّ الطارئ على الإسلام كقديم العهد، ولا المبتدئ كالمنتهي[5].

وقد أوضحت عبارات المفسرين وشواهد الأصوليين أنّ للشارع عادة دلاليةّ تخلّلت غالب نصوصه، واطردت في سائر خطابه، قد لاحظها العلماء واعتبروا بها في الفهم والحمل،فإذا اختص الشارع بسمة دلالية اعتادها في كلامه صارت جزءً من دلالته، يجب اعتبارها وحمل كلامه عليها، **لأنّ العادة التعبيرية جزء الدلالة القصديّة،**

---

(١) ينظر: التفتازاني، التلويح على التوضيح، ١/ ١٠٥.

(٢) ابن القيم، جلاء الأفهام، (ص٣٨٧).

(٣) ينظر: المرجع السابق.

(٤) الغزالي، المستصفى، ٣/ ٤٦.

(٥) ينظر: الشاطبي، الموافقات، ٤/ ٢٥-٢٦.

فلا يجوز إهمالها وهو قاصدٌ لها، بل يجب اعتبارها والحمل عليها، « **فإذا عُرف من عادة المتكلم اطّراد كلامِه في توارد استعماله معنى ألفه المخاطب، فإذا جاء موضع يخالفه رده السامع إلى ما عَهَد من عرف المخاطِب إلى عادته المطردة، وهذا هو المعقول في الأذهان والفطر وعند كافة العقلاء** »[(١)].

كما أكّد ابن تيميّة ذلك الاعتبار في حمل الدلالة بقوله:« يجب أن يُفسّر كلام المُتكلّم بعضُه ببعض، ويُؤخذ كلامه هاهنا وهاهنا، وتُعرف ما عادته يُعنيه ويُريده بذلك اللفظ إذا تكلّم به،... **فإذا عُرف عُرفه وعادته في معانيه وألفاظه،كان هذا ممّا يُستعان به على معرفة مُراده**، وأمّا إذا استعمل لفظه في معنى لم تجرِ عادته باستعماله فيه، وتُرك استعمالُه في المعنى الذي جرت عادته باستعمالِه فيه، ... كان ذلك تحريفا لكلامِه عن موضعِه، وتبديلا لمقاصدِه، وكَذبا عليه »[(٢)].

لكنّ عادة المتكلّم لا تتبيّن إلا بالإنصات إلى الخطاب وتبيّنه والمثابرة على مدارسته وتتبّع نظائر استعمالاته، « **ولهذا كلّ مَن كان له عناية بألفاظ الرسول ﷺ ومراده بها: عرف عادته في خطابه، وتبيّن له من مراده ما لا يتبيّن لغيره** »[(٣)]، وذلك من مُتمّمات حُسن الفهم وضبط الحمل، لأنه: « **كلّما كان السامع أعرفَ بالمتكلّم وقصده وبيانه وعادته، كانت استفادته لِلعلم بمراده أكمل وأتمّ** »[(٤)].

وعادة المتكلم في التعبير والبيان هي أحد قرائن كشف الدلالة عند الإمام الغزالي، فقد يُعرف مراد المتكلم بقرائن خارجة عن لفظه، من أحوال ورموز وإشارات وحركات من المتكلّم، كذلك يُعرف من عادته التي يتّخذها بالتعبير وأداء البيان[(٥)].

---

(١) الموصلي، مختصر الصواعق المرسلة، (ص٦٣).

(٢) دقائق التفسير، ٢/ ٩٩، والجواب الصحيح، ٤/ ٤٤.

(٣) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٧/ ١١٥.

(٤) الموصلي، مختصر الصواعق المرسلة، (ص١٠١)

(٥) ينظر: المستصفى، ٣/ ٢٢٩.

تطبيقات أصوليّة في الحمل على عادة المتكلّم:

١ - عادة الشارع في إطلاق معنى اللفظ حال إفراده، وتقييده حال اقترانه: فمن عادة الشارع تنويع دلالة اللفظ بحسب الإطلاق والاقتران، وأمثلة هذه العادة الدلالية وافرة كثيرة في القرآن الكريم، بل هو «باب واسع يطول استقصاؤه، وهو من أنفع الأمور في معرفة دلالة الألفاظ مطلقا، وخصوصا ألفاظ الكتاب والسنة، وبه تزول شبهات كثيرة كَثُر فيها نزاع الناس، من جملتها مسألة: الإيمان والإسلام»(١).

من ذلك:

- **لفظ (الفقير والمسكين)**: فعند إطلاق أحدهما فإنه يدخل في الآخر، كما في قوله تعالى: ﴿وَإِن تُخْفُوهَا وَتُؤْتُوهَا الْفُقَرَاءَ فَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ﴾(٢)،وفي قوله تعالى: ﴿إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِينَ﴾(٣)،وإذا اقترنا تقيّد كلّ واحد منهما بدلالة تخصّه، كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ﴾(٤).
- **لفظ: (المعروف والإصلاح)**: فإذا أُطلق لفظ المعروف دخل فيه كلّ خير، كما في قوله تعالى: ﴿يَأْمُرُونَ بِالْمُنكَرِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمَعْرُوفِ﴾(٥)، وإذا اقترن بما هو أخص غايره، كما في قوله تعالى: ﴿لَّا خَيْرَ فِي كَثِيرٍ مِّن نَّجْوَاهُمْ إِلَّا مَنْ أَمَرَ بِصَدَقَةٍ أَوْ مَعْرُوفٍ أَوْ إِصْلَاحٍ بَيْنَ النَّاسِ﴾(٦).
- **لفظ: (المنكر والبغي)**: فإذا أُطلق دخل فيه كل شر، كما في قوله تعالى: ﴿يَأْمُرُونَ

---

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٧/ ١٦٩.

(٢) من الآية ٢٧١، من سورة البقرة.

(٣) من الآية ٨٩، من سورة المائدة.

(٤) من الآية ٦٠، من سورة التوبة.

(٥) من الآية ٦٧، من سورة التوبة.

(٦) من الآية ١١٤، من سورة النساء.

﴿بِٱلۡمُنكَرِ وَيَنۡهَوۡنَ عَنِ ٱلۡمَعۡرُوفِ﴾[1]، وإذ اقترن بما هو أخص منه غايره، كما في قوله تعالى: ﴿وَيَنۡهَىٰ عَنِ ٱلۡفَحۡشَآءِ وَٱلۡمُنكَرِ وَٱلۡبَغۡيِ﴾[2]،فجعل الفحشاء والبغي مغايرا لهما.

٢- **خطاب الشارع لواحد من الأمة:** فخطاب الشارع للواحد خطاب للجميع، لأنّه «**قد عُرف بعادته من خطابه أنّ هذا حكم لمن هو مثل ذلك الشخص إلى يوم القيامة، وكذلك خطابه لِمن حضره، قد عُلم بعادته أنّ من غاب عنه إذا كان بمنزلتهم فإنّهم يخاطبون بمثل ذلك**»[3]، وذلك باقتضاء العادة الشرعيّة لا بالدلالة الوضعيّة،لأنّه «إن وقع النظر في مقتضى اللفظ فلا شك أنّه للتخصيص، وإن وقع النظر فيما استمرّ الشرع عليه فلا شك أن خطابَ رسول الله ﷺ وإن كان مُختصّا بآحاد الأمة، فإنّ الكافّة يُلزمون في مقتضاه ما يلتزمه المخاطَب...»[4] فخطاب الشارع لِمن حضره يلزمه ويلزم كل الغائبين، لأن المشافهة هنا لا يُراد به التخصيص في عرف الخطاب الشرعي، بل التمثيل[5].

٣- **عادة القرآن في استعمال كلمة (هؤلاء) في حال عدم بيان المُشار إليهم:** فإنّ المراد بها – حينئذ – الإشارة إلى مشركي أهل مكّة، كما في قوله تعالى: ﴿فَإِن يَكۡفُرۡ بِهَا هَٰٓؤُلَآءِ فَقَدۡ وَكَّلۡنَا بِهَا قَوۡمٗا لَّيۡسُواْ بِهَا بِكَٰفِرِينَ﴾[6]،وقوله تعالى: ﴿بَلۡ مَتَّعۡتُ هَٰٓؤُلَآءِ وَءَابَآءَهُمۡ﴾[7]،وقوله تعالى: ﴿وَقِيلِهِۦ يَٰرَبِّ إِنَّ هَٰٓؤُلَآءِ قَوۡمٞ لَّا يُؤۡمِنُونَ﴾[8]،فالإشارة بهؤلاء في هذه الآيات تُحمل على

---

(١) من الآية ٦٧، من سورة التوبة.

(٢) من الآية ٩٠، من سورة النحل.

(٣) ابن تيميّة، جامع المسائل، ٢/ ٣١٥.

(٤) الجويني،البرهان، ١/ ٢٥٢،وينظر:.الشوكاني، إرشاد الفحول، ١/ ٣٢٥.

(٥) ينظر: ابن تيمية، جامع المسائل، ٢/ ٣١٥، وابن القيم، إعلام الموقعين، ٣/ ١٤٠، وجلاء الأفهام، (ص٣٨٧).

(٦) من الآية ٨٩، من سورة الأنعام.

(٧) من الآية ٢٩، من سورة الزخرف.

(٨) من الآية ٨٨، من سورة الزخرف.

أهل مكة، كما اقتضته العادة الدلالية القرآنية[1].

٤- **عادة الشارع في تعدّد استعمال لفظ (لا ينبغي)**: فقد اطَّرد في كلام الله ورسوله ﷺ استعمال لفظ (لا ينبغي) في المحظور شرعا أو قدرا، وفي المستحيل الممتنع، فلا يُحمل عند وروده من الشارع على غير هذه المحامل[2].

- **فقد استعمله في المحظور شرعا**: في مثل قوله ﷺ فيما يرويه عن ربّه: **(كذّبني ابن آدم وما ينبغي له أن يُكذّبني، وشتمني وما ينبغي له أن يشتمني)**[3]،وقوله ﷺ في لباس الحرير: **(لا ينبغي هذا للمتقين)**[4].
- **واستعمله في المحظور قدرا**: في مثل قوله تعالى: ﴿وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشِّعْرَ وَمَا يَنبَغِي لَهُ﴾[5].
- **واستعمله في المستحيل الممتنع**: في مثل قوله تعالى: ﴿وَمَا يَنبَغِي لِلرَّحْمَٰنِ أَن يَتَّخِذَ وَلَدًا﴾[6]،وقول الرسول ﷺ: **(إنّ الله لا ينام، وما ينبغي له أن ينام)**[7].

٥- **عادة الشارع في استعمال لفظ (كلمة) بمعنى الجملة التامة المفيدة**: على خلاف اصطلاح النحاة التي يخصونها بمعنى اللفظ المفرد الدالّ على معنى، كلفظ: (رجل) و(فرس)[8]، وهي عادة مشتركة بين الشرع واللغة عند العرب الأوائل، حتى خالفها المتأخرون من النّحاة[9]، ومن ذلك:

---

(١) ينظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير، ١/ ١٢٢، و ٢٥/ ٣٠٤.

(٢) ينظر: ابن القيم، إعلام الموقعين، ٢/ ٨١.

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب التفسير، باب سورة (الإخلاص)، (ص٨٩٢) رقم ٤٩٧٥.

(٤) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب اللباس، باب القباء وفروج الحرير، (ص١٠٢٣) رقم ٥٨٠١.

(٥) من الآية ٦٩، من سورة يس.

(٦) من الآية ٩٢، من سورة مريم.

(٧) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب في قوله (إن الله لا ينام)، (ص٩١)، رقم ٤٤٥.

(٨) ينظر: ابن هشام، شرح قطر الندى، (ص١١).

(٩) ينظر: المرجع السابق، وابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٧/ ١٠١، و١٠/ ٢٣٢.

قولـه تعـالى: ﴿كَبُرَتْ كَلِمَةً تَخْرُجُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ﴾[1]، وقولـه تعـالى: ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ﴾[2]،وقولـه تعـالى: ﴿وَأَلْزَمَهُمْ كَلِمَةَ التَّقْوَىٰ وَكَانُوا أَحَقَّ بِهَا وَأَهْلَهَا﴾[3]،وقوله تعـالى: ﴿كَلَّا ۚ إِنَّهَا كَلِمَةٌ هُوَ قَائِلُهَا﴾[4]، وقـول الرسـول ﷺ: **(كلمتان خفيفتان على اللسان،... سبحان الله وبحمده، سبحان الله العظيم)**[5]،وقولـه ﷺ: **(إن العبد ليتكلم بالكلمة من رضوان الله لا يُلقي لها بالاً يرفع الله بها دَرجاتٍ...)**[6]،وقوله ﷺ: **(أصدق كلمة قالها شاعر كلمة لبيد، ألا كل شيء ما خلا الله باطل)**[7].

٦- **عادة الشارع في استعمال لفظ (عسى) بمعنى اليقين**: وقـال المفسرون: (لفـظ « عـسى » مـن الله واجـب في القـرآن)[8]، لأن الله كـريم، والكـريم إذا أطمـع في خـير فعله[9]، وبلسان العباد تُستعمل بمعنى الظنّ، لأنّ العبد ليس له فيما يستقبل علم نافـذ، إلا بدلائل ما شاهد، ويجوز ألّا تصحّ دلائل شواهده ويخيب ظنّـه، وعلـم الله تعـالى بـما كان كعلمه بما لم يكن[10]، لكنّها اطّردت في جلّ استعمالات القرآن بمعنى اليقـين حتى

---

(١) من الآية ٥، من سورة الكهف.

(٢) من الآية ٦٤ من سورة آل عمران.

(٣) من الآية ٢٦، من سورة الفتح.

(٤) من الآية ١٠٠، من سورة المؤمنون.

(٥) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الدعوات، باب فضل التسبيح، (ص١١١٢)، رقم ٦٤٠٦، ومسلم في صحيحه، كتاب الذكر والدعاء، باب فضل التهليل والتسبيح والدعاء، (ص١١٧٢)، رقم ٦٨٤٦.

(٦) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الرقاق، باب حفظ اللسان، (ص١١٢٣)، رقم ٦٤٧٧، ومسلم في صحيحه مختصرا، كتاب الزهد، باب حفظ اللسان، (ص١٢٩٢)، رقم ٧٤٨١.

(٧) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الأدب، باب ما يجوز من الشعر والرجز ويكره منه،(ص ١٠٧١)، رقم ٦١٤٧، ومسلم في صحيحه، كتاب الشعر، باب في إنشاد الأشعار، (ص١٠٠٠)، رقم ٥٨٨٨.

(٨) ينظر: الرازي، التفسير الكبير، ١٢/ ١٦، وابن القيم ، بدائع الفوائد، ٣/ ٧٢٩، وأخرج ذلك ابن أبي حاتم في تفسيره ٣/ ٩٠٥، عن ابن عباس -رضي الله عنهما-

(٩) ينظر: الرازي، التفسير الكبير، ١٢/ ١٦.

(١٠) ينظر: الأزهري، تهذيب اللغة، ٣/ ٥٥.

ولو كانت على لسان العباد، كما في قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا تَوَجَّهَ تِلْقَاءَ مَدْيَنَ قَالَ عَسَىٰ رَبِّي أَن يَهْدِيَنِي سَوَاءَ السَّبِيلِ﴾[1]،وقوله: ﴿عَسَى اللَّهُ أَن يَأْتِيَنِي بِهِمْ جَمِيعًا﴾[2]،وقد حصل لنبيّ الله يعقوب ذلك[3].

ومن استعمالها بمعنى اليقين قوله تعالى: ﴿عَسَى اللَّهُ أَن يَكُفَّ بَأْسَ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾[4]،وقوله: ﴿عَسَىٰ رَبُّكُمْ أَن يُهْلِكَ عَدُوَّكُمْ﴾[5]، وقوله: ﴿عَسَى اللَّهُ أَن يَتُوبَ عَلَيْهِمْ﴾[6]، وقوله: ﴿عَسَىٰ أَن يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَّحْمُودًا﴾[7].

٧- عادة القرآن في استعمال لفظ (الجوع) في موضع العقاب أو في موضع الفقر المُدقع والعجز الظاهر: كقوله تعالى: ﴿فَأَذَاقَهَا اللَّهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ﴾[8]،وقوله: ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُم بِشَيْءٍ مِّنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِّنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنفُسِ وَالثَّمَرَاتِ﴾[9]،ويستعملها الناس بذلك المعنى، وفي معنى الفقر مع حال القدرة والسلامة[10].

٨- عادة النّبي ﷺ في استفصال دلالة الحادثة عند الحكم عليها: فكان ﷺ يستفصل حال الحادثة عند الحكم عليها، حتى لا يدع غاية في البيان إلا وأتى عليه، ولا إشكالا إلا وستوضحه[11]، كما في حكمه على إقرار ماعزّ[12] -رضي الله عنه- بالزنى،

---

(١) من الآية ٢٢، من سورة القصص.

(٢) من الآية ٨٣، من سورة يوسف.

(٣) ينظر: الرازي، التفسير الكبير، ٦/ ٢٥.

(٤) من الآية ٨٤، من سورة النساء.

(٥) من الآية ١٢٩، من سورة الأعراف.

(٦) من الآية ١٠٢، من سورة التوبة.

(٧) من الآية ٧٩، من سورة الإسراء.

(٨) من الآية ١١٢، من سورة النحل.

(٩) من الآية ١٥٥، من سورة البقرة.

(١٠) ينظر: الجاحظ، البيان والتبيين، ١/ ١٢٠.

(١١) ينظر: القرافي، شرح تنقيح الفصول، (ص١٨٨).

(١٢) هو ماعز بن مالك الأسلمي، أتى النبي صلى الله عليه وسلم واعترف بالزنا فرجمه ، وقد كتب له رسول الله ﷺ =

فقال له ﷺ: **(لعلّك قَبَّلْتَ، أو غمزت، أو نظرت)** قال: لا قال ﷺ: **(أفنكتها؟)** لا يَكْنِي، قال: نعم [(١)].

ولمّا سُئل النبي ﷺ عن بيع التمر بالرُّطب: قال ﷺ: **(أينقص إذا يبس؟)** فقالوا: نعم، فنهى عن ذلك[(٢)].

ولمّا جاء رجل إلى النبي ﷺ وهو يقود آخر بِنِسْعَةٍ، فقال: (يا رسول الله، هذا قتل أخي)، فقال رسول الله ﷺ: **(أقتلته؟)** فقال: (نعم قتلته)، قال: **(كيف قتلته؟)** قال: (كنت أنا وهو نختبط من شجرة، فسبني فأغضبني، فضربته بالفأس على قرنه فقتلته ...)[(٣)].

إلى غير ذلك من استفصال الوقائع الكثيرة، لأجل تخصيص الحكم بالحالة المخصوصة في الاستفصال، وأمثالها.

فإذا ترك الشارع عادته في الاستفصال دلّ على قصد العموم في الحال، إذ إنّ من « **شأن الشرع في مثل هذا رفع البيان إلى أقصى غاياته** »[(٤)]، وفي الإضراب عن هذا الشأن دليل على أنّ **(ترك الاستفصال في حكاية الأحوال مع قيام الاحتمال، يُنزّل منزلة العموم في المقال)**[(٥)]، وإن لم يكن العموم قد أنبأت عنه صيغة فقد كشفت عنه عادة.

= كتاباً بإسلام قومه.

[ينظر: أسد الغابة (٥/ ٦)].

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الحدود، باب هل يقول الإمام للمقرِّ: لعلك لمست أو غمزت؟ (ص ١١٧٤) رقم (٦٨٢٤)، ومسلم في صحيحه، كتاب الحدود، باب من اعترف على نفسه (ص ٧٥٠) رقم (٤٤٢٤).

(٢) أخرجه مالك في الموطأ، ٢/ ١٤٧، وأحمد في مسنده، ٢/ ٢٥٤، وأبو داود في سننه، كتاب البيوع، باب في التمر بالتمر (ص ٥١٣) رقم، ٣٣٥٩، وقال عنه الحاكم في مستدركه ٢/ ٣٩: « هذا حديث صحيح ».

(٣) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب القسامة والمحاربين، باب صحة الإقرار بالقتل...، (ص٧٤٤)، رقم ٤٣٨٧.

(٤) القرافي، شرح تنقيح الفصول، (ص١٨٨).

(٥) ينظر: الجويني، البرهان، ١/ ٢٣٧ ،والسمعاني، قواطع الأدلة، ١/ ٢٢٥، والقرافي، العقد المنظوم، (ص٣٩١)، والعلائي، تلقيح الفهوم، (٤٨٧)، والسبكي، الأشباه والنظائر، ٢/ ١٣٧.

ومن ذلك:

- أن النبيّ ﷺ لم يستفصل من الرجل الذي يريد أن يحج عن أخته بعد موته، هل هو وراث أو لا؟، وقد قال للنبي ﷺ: **(إن أختي نذرت أن تحج وإنها ماتت)**، فقال النَّبي ﷺ **(لو كان عليها دين أكنت قاضيه)** قال: (نعم)، قال ﷺ: **(فاقض الله، فهو أحق بالقضاء)**[1]، فدلّ على صحة الحج عن الميت من الوارث وغير الوارث[2].
- **أنّ النّبي ﷺ لم يستفصل عن حال الفتاة التي أبت النكاح بعد أن زوّجها أبوها ابنَ أخيه وهي كارهة، هل هي بكر أو ثيب؟، فجعل النّبي ﷺ أمرها لها، وأطلق الخيرة في الأمر إليها[3]، فيُدلّ تركه للاستفصال على عموم الحكم في الحال، للبكر والثيب، بدلالة ترك عادة الاستفصال[4].**

٩- عادة الشارع في استعمال لفظ (التمّام) و (الكمال) عند الأمر بأفراد العبادات:
فالعبادة الكاملة في عرف الشارع هي ما اكتملت بأداء واجباتها، والأمر بإتمام العبادة في عرف الشارع هو إتمام أداء واجباتها، وذلك الغالب في استعمال الشرع، بخلاف استعمال الفقهاء، حيث يطلقون لفظ (الكمال) على أداء الواجبات والمستحبات، و(الإجزاء) على الاقتصار على الواجبات[5].

والإتمام الوارد في **قوله تعالى:** ﴿ وَأَتِمُّواْ ٱلۡحَجَّ وَٱلۡعُمۡرَةَ لِلَّهِ ﴾[6]، وقوله: ﴿ ثُمَّ أَتِمُّواْ ٱلصِّيَامَ إِلَى

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الأيمان والنذور، باب مَن مات وعليه نذر، (ص١١٥٦)، رقم ٦٦٩٩.

(٢) ينظر: الشنقيطي، أضواء البيان، ٥/ ١٠٦.

(٣) أخرجه أحمد في مسنده، ٦/ ١٣٦، والنسائي في الكبرى، ٣/ ٢٨٤، وابن ماجة في سننه، كتاب النكاح، باب مَن زوّج ابنته وهي كارهة، (ص٣٢٦)، رقم ١٨٧٥، وصحح الألباني رواية ابن عباس في تعليقه على ابن ماجة.

(٤) ينظر: السرخسي، المبسوط، ٥/ ٢، ود/ مسلم الدوسري، التقديرات الشرعية، (ص٣٩٣).

(٥) ينظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ١٩/ ٢٩٠.

(٦) من الآية ١٩٦، من سورة البقرة.

ٱلَّيۡلِ ﴾[(١)]، وقوله ﷺ: **(لا تتمّ صلاةٌ لأحد من الناس حتى يتوضأ فيضع الوضوء مواضعه)**[(٢)]، محمول على عادة الشارع من الإتمام وهو الأمر بأداء الواجبات، كما حمله بعض الفقهاء في قوله ﷺ: **(سووا صفوفكم، فإن تسوية الصف من تمام الصلاة)**[(٣)]، على وجوب تسوية الصف[(٤)].

١٠- ومما يحسن التمثيل به في هذا المقام: عادة السلف وبعض الأئمة في كلامهم: **ومن ذلك:**

- **استعمال السلف لفظ (لا ينبغي) ونحوه من ألفاظ الكراهة في معنى التحريم:** بمثل عادة الشارع في استعمالها، وذلك مخالف لِما اصطلح عليه المتأخّرون الذين حملوه على ما ليس محرّما، وتركُه أرجح من فعله، وعلى المستدلّ بكلام السلف والأئمة أن يحمله على عادتهم، ولا يحمله على عرف المتأخرين واصطلاحهم، فذلك من قبيح الأغلاط الدّلاليّة[(٥)].
- **استعمال الإمام أحمد – رحمه الله- للفظ (حديث منكر) بمعنى: الحديث الذي ترجح خطأ راويه بتفرُّد مَن لا يحتمل تفرّده:** فليس إطلاقه لهذا المصطلح موافقا لإطلاق غيره من نقّاد الحديث، بل له عادة اصطلاحية يجب أن يُحمل عليها

---

(١) من الآية ١٨٧- من سورة البقرة.

(٢) أخرجه أبو داود في سننه، كتاب الصلاة، باب صلاة من لا يقيم صلبه في الركوع والسجود، (ص١٣٧)، رقم ٨٥٧، والحاكم في مستدركه، ١/ ٢٤٢، وصححه ووافقه الذهبي، وقال الهيثمي في المجمع، ٢/ ١٠٤: رواه الطبراني في الكبير ورجاله رجال الصحيح، وصححه الألباني في صحيح أبي داود، ٤/ ٨.

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الأذان، باب إقامة الصف، (ص١١٨) رقم، ٧٢٣، ومسلم في صحيحه، كتاب الصلاة، باب تسوية الصف،(ص١٨٤)، رقم ٩٧٥.

(٤) ينظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ١٩/ ٢٩٢.

(٥) ينظر: ابن القيم، إعلام الموقعين، ٢/ ٨٠.

كلامه[1].

٩- الحمل على فهم الصحابة:

المراد بفهم الصّحابة، ومشروعيّة الحمل عليه:

فهم الصحابة: هو ما عَلِمه صحابة رسول الله ﷺ أو استنبطوه مرادا لله تعالى أو رسوله ﷺ من مجموع النصوص الشرعية أو أفرادها، ممّا يتعلق بمسائل الدين العلميّة والعمليّة[2].

وقد اهتمّ الصحابة بحفظ ألفاظ القرآن والسنّة ونقلهما مع بيان معانيهما، بل « كانت معرفة الصحابة لمعاني القرآن أكمل من حفظهم لحروفه، وقد بلغوا تلك المعاني إلى التابعين أعظم ممّا بلّغوا حروفه،... وإن كان كل شيء من القرآن يحفظه منهم أهل التواتر »[3]، وقد احتفى العلماء بفهم الصحابة، واستعانوا به على فهم ألفاظ الشريعة، خاصّة فهمهم المُتعلّق بتفسير القرآن والسنّة، لأن تفسير الصحابة للفظ يرجع في الغالب إلى ما لا يمكن الاجتهاد فيه بالرأي، بل بما تقتضيه اللغة، والصحابة عرب بالأصل والنّحلة، ثم إنهم باشروا السّماع من النبي ﷺ وسمعوا منه الأحاديث الكثيرة، وشاهدوا أسباب التكليف وقرائن أحوالها ما لم يُشاهدْه غيرهم، وليس كلُّ مَن عَلِم بواسطة أو وسائط كثيرة كمَن سمع وشاهد بنفسه[4].

وقد احتجّ حبر الأمّة ابن عباس – رضي الله عنهما- بفهم الصحابة وهو يحاجّ الخوارج بقوله: (جئتكم أحدثكم عن أصحاب النبيﷺ، من المهاجرين والأنصار،

---

(١) ينظر: بشير عمر، منهج الإمام أحمد في إعلال الحديث، ٢/ ٨٠٠.

(٢) ينظر: د/ عبد الله الدميجي، فهم السلف الصالح للنصوص الشرعية، (ص٢٤).

(٣) ابن تيمية، ١٧/ ٣٥٣.

(٤) ينظر، الآمدي، الإحكام، ٤/ ٢٠٥، وابن القيم، إعلام الموقعين، ٦/ ٢٠-٢١، والموصلي، مختصر الصواعق المرسلة، (ص٤٠٥)، والشاطبي، الموافقات، ٤/ ١٣٣.

فعليهم نزل القرآن، فهم أعلم بتأويله منكم، وليس فيكم منهم أحد)[1]، فجعل فهم صحابة رسول الله ﷺ حجةً على مَن بعدهم، وفي الصحيح عن أبي موسى الأشعري – رضي الله عنه– قال: قال النبي ﷺ: (**النجوم أمنة للسماء، فإذا ذهبت النجوم أتى السماء ما توعد، وأنا أمنة لأصحابي، فإذا ذهبت أتى أصحابي ما يوعدون، وأصحابي أمنة لأمتي، فإذا ذهب أصحابي أتى أمّتي ما يوعدون**)[2]، فـ « جعل النّبي ﷺ نسبة أصحابه إلى مَن بعدَهم كنسبته إلى أصحابه، وكنسبة النّجوم إلى السماء، ومِن المعلوم أنّ هذا التشبيه يُعطي من وجوب اهتداء الأمّة بهم ما هو نظير اهتدائهم بنبيّهم ﷺ، ونظير اهتداء أهل الأرض بالنجوم... »[3].

ثمّ إنّ المدارك العلميّة التي شاركناهم فيها كدلالات الألفاظ كانوا أعمقَ بها علما، وأقلّ تكلّفا، وأقرب إلى الصواب والتوفيق، لِمَا خصّهم الله تعالى به من توقّد الأذهان، وفصاحة اللسان، وسعة العلم، وسهولة المأخذ، فالعربيّة طبيعتهم، والحكمة سليقتهم، والمعاني الصحيحة مركوزة في فِطرهم[4].

كما أنّ فهم الصحابي فيه احتمال الرواية عمّن نزل عليه الوحي، فقد ظهر من عادتهم أنّ مَن كان عنده نصّ فربّما روى وربّما أفتى على موافقة النص من غير الاستشهاد به، ولا شكّ أنّ ما فيه احتمال السّماع من الرسول ﷺ مقدّم على محض

---

(١) أخرجه عبد الرزاق في مصنفه، ١٠/ ١٥٧، والنسائي في الكبرى، باب ذكر مناظرة ابن عباس الحرورية، ٥/ ١٦٥، والحاكم في مستدركه، ٤/ ١٨٢، وقال: صحيح على شرط مسلم، وقال ابن حجر في الدراية، ٢/ ١٣٨: أخرجه عبد الرزاق والطبراني والحاكم وإسناده صحيح .

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب فضائل الصحابة، باب بيان أن بقاء ﷺ أمان لأصحابه، (ص١١٠٩)، رقم ٦٤٦٦.

(٣) إعلام الموقين، ٥/ ٥٧٦.

(٤) ينظر: ابن القيم، إعلام الموقعين، ٦/ ٢١.

الرأي[1]، « فلا بدّ من القول بأن فهمم في الشريعة أتمّ وأحرى بالتقديم... »[2]، و« مَن خالف قولهم، وفسّر القرآن بخلاف تفسيرهم، فقد أخطأ في الدليل والمدلول »[3].

على ذلك الأساس اعتبر أكثر علماء الأصول والشريعة فهمَ الصحابة لنصوص الشريعة جزءً من البيان الشرعي، وحلقة من حلقاته، وقد صاغ الحاكم النيسابوري[4] هذا المعنى بقاعدة دلالية تقول: (تفسير الصحابي في حكم المرفوع)[5]، وقال: « فإنّ الصَّحابيَّ الذي شَهِد الوحي والتّنزيلَ فأخبر عن آيَةٍ من القرآن أَنّها نزلتْ فِي كَذا وكَذا فإنه حديثٌ مسند »[6]، و ذلك لأنّ « مستندهم – رضي الله عنهم- في معرفة مراد الرب تعالى من كلامه: ما يشاهدونه من فعل رسوله ﷺ وهديه، الذي هو يفصّل القرآن ويفسّره »[7].

ويؤكّد العلماء على اشتراط أمرين في قبول تفسير الصحابي:

- ألّا يكون في المسألة نصّ يخالف تفسير الصحابي[8].

---

(١) ينظر: أصول السرخسي، ٢/ ١٠٨، وابن القيم، إعلام الموقعين، ٦/ ٣٣.

(٢) الشاطبي، الموافقات، ٤/ ١٣٣-١٣٤.

(٣) ابن تيمية، مقدمة في أصول التفسير، (ص٣٨).

(٤) هو محمد بن عبد الله بن حمدويه، الحاكم النيسابوري، الشافعي، الإمام الحافظ الناقد، من مصنّفاته: كتاب الأربعين، وعلل الحديث، وتاريخ نيسابور، والمستدرك على الصحيحين،ومناقب الشافعي، وغيرها، توفي سنة ٤٠٥هـ. [ينظر: تذكرة الحفاظ، ٣/ ١٠٣٩، وطبقات الشافعية، ٤/ ١٥٥،]

(٥) وقد ردّدها في أكثر من موضع،ينظر:المستدرك: ١/ ٢٧، ١/ ١٢٣، ٢/ ٢٥٨، ٤/ ٥٧٥.

(٦) معرفة علوم الحديث، (ص٢٠).

(٧) المرجع السابق، ٦/ ٣٠.

(٨) ينظر: ابن القيم، إعلام الموقعين، ٦/ ٣٧، ومثل له بتفسير ابن مسعود رضي الله عنه الدخان في قوله تعالى: ﴿ فَٱرْتَقِبْ يَوْمَ تَأْتِي ٱلسَّمَآءُ بِدُخَانٍ مُّبِينٍ ﴾ الدخان: ١٠ ،بأنه الأثر الذي حصل عن الجوع الشديد من دعاء النبي ﷺ على قريش، وقد خالف ما صح عنه ﷺ في مسلم من كتاب الفتن (ص١٢٧٩) رقم ٧٣٩٧، قال ﷺ: (**بادروا بالأعمال ستّاً**) وذكر منها الدخان.، فثبت أنه يأتي مع أشراط الساعة.

- وألّا يخالف فهمه صحابيّ آخر، فإذا خلا تفسيره من مخالف فالأكثر على قبول تفسيره وفهمه[١].

ولا يزال علم الدلالة يعتبر الفهم المعاصر أحد أهمّ مفاتيح دلالة النّص، فالتصوّر الصادق والفهم الصحيح للخطاب ينعقد بأولئك المعاصرين له المؤمنين به، فلا يسوغ تخلية النّص عن فهم أهله المعاصرين له المخلصين له، وقد قال الله تعالى: ﴿ **وَٱلَّذِى جَآءَ بِٱلصِّدْقِ وَصَدَّقَ بِهِۦٓ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُتَّقُونَ** ﴾[٢]، وسواء أقلنا إن الذي صدّق بالصدق في الآية الكريمة أبو بكر - رضي الله عنه -، أم كلّ مَن صدّق به وقت نزولها، فإنّ الآية أفهمت أن الذي صدّق به على وجهه الصحيح مُعتبر في الرسالة، فـ «**الرسالة لا تتِمّ إلا بأركانٍ أربعة، المرسِل، والمرسَل، والرسالة، والمرسَل إليه**. والمقصودُ من الإرسال إقدامُ المرسَل إليه على القبول والتصديق، فأوّل شخصٍ أتى بالتصديق هو الذي يتمّ به الإرسال»[٣]. قال ابن القيم: «وبهذا يُعرف قدر فهم الصحابة - رضي الله عنهم - وأنّ مَن بعدهم إنّما يكونُ غايةُ اجتهاده أن يَفهم ما فهموه، ويعرف ما قالوه»[٤].

تطبيقات أصوليّة في الحمل على فهم الصحابة:

١- فهم الصحابة - رضي الله عنهم - العموم من صيغها، حيث فهموا العموم من قوله تعالى: ﴿ **يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِىٓ أَوْلَٰدِكُمْ** ﴾[٥]، وقوله تعالى: ﴿ **وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا جَزَآءًۢ بِمَا كَسَبَا نَكَٰلًا مِّنَ ٱللَّهِ** ﴾[٦]، وقوله تعالى: ﴿ **ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِى فَٱجْلِدُواْ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا**

---

(١) ينظر: المرجع السابق.

(٢) الآية ٣٣، من سورة الزمر.

(٣) الرازي، التفسير الكبير، ٢٦/ ٢٤٣.

(٤) زاد المعاد، ٥/ ٥٣٩، وينظر: إعلام الموقعين، ٢/ ١٥٣.

(٥) من الآية ١١، من سورة النساء.

(٦) الآية ٣٨، من سورة المائدة.

﴿مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾[1]،وغير ذلك من النصوص، ولهذا استدلّ كثير من الأصوليين على أنّ صيغة الجمع المضاف في مثل لفظ (أولادكم) والمفرد المحلّى بأل في مثل (السارق، والزاني) تفيد العموم: بفهم الصحابة المنبئ عن وضع اللغة[2].

٢- فهم الصحابة – رضي الله عنهم- الكلالة من قوله تعالى: ﴿وَإِن كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَالَةً﴾[3]، بأنّه مَن لا ولَد له ولا والد، وحكاه بعضهم إجماعا[4].

٣- فهم ابن عباس – رضي الله عنه- للفظ (المطهرون) في قوله تعالى: ﴿لَّا يَمَسُّهُۥٓ إِلَّا ٱلْمُطَهَّرُونَ﴾[5]، بأنهم: الملائكة[6]، وليس في الآية على هذا الفهم تعرّض لحكم مس المصحف من سائر بني آدم، إنما حكمه يُطلب من دليل آخر[7].

٤- فهم جابر بن عبد الله –رضي الله عنهما- للفظ (أولو الأمر) في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ وَأُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ﴾[8]بأنهم: أولو الفقه والخير[9].

٥- تفسير أبي هريرة – رضي الله عنه- قوله تعالى: ﴿وَقُرْءَانَ ٱلْفَجْرِ ۖ إِنَّ قُرْءَانَ ٱلْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا﴾[10]،بصلاة الفجر[11].

---

(١) من الآية ٢، من سورة النور.

(٢) ينظر: أبو يعلى، العدة، ٢/ ٤٩٣-٤٩٥، وابن برهان، الوصول ، ١/ ٢١١، والساعاتي، بديع النظام، ١/ ٤٤٣، والشاطبي، الموافقات، ٢/ ٤٠٨ – ٤١١.

(٣) من الآية ١٢، من سورة النساء.

(٤) ينظر: تفسير ابن كثير، ٢/ ٢٣٠.

(٥) الآية ٧٩، من سورة الواقعة.

(٦) أخرجه ابن جرير في تفسيره، ٢٧/ ٢٤٠.

(٧) ينظر: تفسير الثعالبي، ٤/ ٢٥٧.

(٨) من الآية ٥٩، من سورة النساء.

(٩) أخرجه الحاكم في مستدركه، ١/ ١٢٣، والخطيب البغدادي في الفقيه والمتفقه، ١/ ١٢٦..

(١٠) من الآية ٧٨، من سورة الإسراء.

(١١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب التفسير، باب قوله: (وقرآن افجر) (ص٨١٦)، رقم ٤٧١٧، ومسلم في =

٦- تفسير أبي هريرة - رضي الله عنه- للفظ (الدلوك والغسق) في قوله تعالى: ﴿ أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِدُلُوكِ ٱلشَّمْسِ إِلَىٰ غَسَقِ ٱلَّيْلِ ﴾[(١)]، بأن دلوك الشمس: إذا زالت عن بطن السماء، وأن غسق الليل: غروب الشمس[(٢)].

* * *

= صحيحه، كتاب المساجد، باب فضل صلاة الجماعة، (ص٢٦٢) رقم ١٤٧٣.

(١) من الآية ٧٨، من سورة الإسراء.

(٢) أخرجه عبد الرزاق في مصنفه، ١/ ٥٣٨.

المطلب الثالث: الحمل على الفطرة الأمية

١ - المراد بالفطرة والأمية:

المراد بالفطرة:

الفطرة في اللغة: فطر الشيء يَفْطُره فَطْراً، بمعنى: شقّه، وأصل الفَطْر هو الشَّقّ، ومنه قوله تعالى: ﴿إِذَا ٱلسَّمَآءُ ٱنفَطَرَتۡ﴾[١]،أي: تشقّقت[٢]، **والفِطرة**: الابتداء والاختراع، والفاطر هو الله الخالق[٣].

والفِطرة اسم حالة للفَطْر، كالخِلْقة من الخَلق[٤]، «ثمّ إنّها جُعلت اسما للخِلقة القابلة لدين الحقّ على الخصوص»[٥].

والفِطرة في الاصطلاح:هي: (الجِبِلَّة المتهيِّئة لقبول الدّين)[٦]، وشرحه بعضهم بقوله: «بأنّها **الخِلقة** والهيئة في نفس الطفل، التي هي مُعدّة ومهيّأة لِيعرف بها ربَّه وشرائعه، ويميّز بها مصنوعاته تعالى، إذا بلغ مبلغا من المعرفة سالما من تبديلها أو تحريفها»[٧].

وبمثل هذا التعريف عرّفها كثير من المحققين[٨]، والمستند فيه قوله ﷺ: **(كلّ**

---

(١) الآية ١، من سورة الانفطار.

(٢) ينظر: ابن منظور، لسان العرب، ٥/ ٥٥، مادة (فطر)، وابن فارس، مقاييس اللغة، ٤/ ٥١٠، مادة (فطر).

(٣) ينظر: ابن منظور، لسان العرب، ٥/ ٥٦، مادة (فطر)، والزمخشري، أساس البلاغة، (ص ٦٤١) مادة(فطر).

(٤) ينظر: المطّرزي،المُغرب، في ترتيب المُعرب، ٢/ ١٤٣.

(٥) المرجع السابق.

(٦) ينظر: الجرجاني، التعريفات، (ص٢١٥).

(٧) ابن عطية، المحرر الوجيز، ٤/ ٣٦٣، وينظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير، ٢١/ ٤٨.

(٨) كما اختاره ابن عبد البر، وقال في التمهيد، ١٨/ ٩٦-٧٠: (كل مولود يُولَد على السّلامة، خِلقةً وطبعاً وبنيَةً، ليس معها كفر ولا إيمان، ولا معرفة ولا إنكار،... .هذا القول أصح ما قيل في معنى الفطرة)، وقال القرطبي في أحكام القرآن، ١٤/ ٢٩: (وإلى ما اختاره أبو عمر واحتجّ له ذهب غير واحد من المحققين)، وناقش ابن تيمية كلام ابن عبد البر من جهة احتماله لعدم اقتضاء الفطرة لواحدٍ من الإيمان والكفر، فإن أرادها كذلك فغلط، وإن أراد ميل =

مولود يولَد على الفطرة، فأبواه يُهودانه أو يُنصّرانه، أو يُمجّسانه)[1].

المراد بالأميّة:

الأمية في اللغة: مؤنث (أمّي) المصدر الرباعي، ومعناه الغفلة والجهالة[2]، والأمّي يُطلق على: العيي الجِلْف قليل الكلام، وعلى الذي لا يقرأ ولا يكتب، فهو على جِبلّته وخِلقته التي عليها وُلِد، فكأنّه نُسب إلى ما ولدته عليه أمُّه، وقيل للعرب: (أميّون) لأن الكتابة كانت فيهم عزيزة أو عديمة[3].

والأميّة في الاصطلاح: جاء مفهوم الأمية في الاصطلاح امتدادا لمفهومه في اللغة، بمعنى أنه وافق تعريفه في اللغة مع مزيد من التأويلات في أصل الكلمة ومرجعها، وذلك في ردّ اللفظ إلى أصلين، هما:

الأول: أن أصل لفظ (أمّي) راجع إلى (الأمّ) [4]، فهو على خلقته وجبلّته كما ولدته أمه من حيث المعرفة بالقراءة والكتابة، فيكون مفهوم الأميّة مفهوما سلبيا، وهو: (عدم معرفة القراءة والكتابة)[5]، وعليه حُمِل قوله تعالى: ﴿ **هُوَ ٱلَّذِى بَعَثَ فِى ٱلْأُمِّيِّـۧنَ**

= الفطرة لدين الحقّ والصواب فهذا حق، ينظر: درء تعارض العقل والنقل، ٨/ ٤٤٤-٤٤٥.

ومن تعريفات الفطرة في الاصطلاح:

- الفطرة هي: الإسلام، وقال ابن عبد البر في التمهيد ١٨/ ٧٢: (قالوا: وهو المعروف عند عامة السلف).
- الفطرة هي: الابتداء، بمعنى سابقة السعادة والشقاوة للإنسان التي سبقت له من الله تعالى، وقال القرطبي في أحكام القرآن، ١٤/ ٢٧: (من قال: هي سابقة السعادة والشقاوة، فهو إنما يليق بالفطرة المذكورة في القرآن؛ لأن الله تعالى قال: ﴿ **لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ** ﴾، وأمّا في الحديث فلا، لأنه قد أخبر في بقية الحديث بأنّها تُبدّل وتغيّر)، وينظر: ابن تيمية، درء تعارض العقل وانقل، ٨/ ٤٥٤.

(١) سبق تخريجه (ص٢٦٧).

(٢) ينظر: المعجم الوسيط، (ص٢٧)، مادة (الأمي و الأمية).

(٣) ينظر: ابن منظور، لسان العرب، ١٢/ ٣٤، مادة (أمم).

(٤) وهو قول اللغوي الزجاج، ينظر: المرجع السابق.، وابن تيمية، مجموع الفتاوى، ١٧/ ٤٣٥.

(٥) ينظر: الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، (ص٣٣)، مادة (أم)، ود/ محمد الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم، (ص٩٥).

﴿رَسُولًا مِّنْهُمْ﴾[1]،فالرسول ﷺ وقومه العرب لم يكونوا على علم بالقراءة والكتابة، ويخصّصه الفقهاء بالذي لا يقرأ القراءة الواجبة، سواء كان يكتب أم لا يكتب، فيقولون: لا يصح اقتداء القارئ بالأمّي[2]، فهو في اصطلاح الفقهاء: خلاف القارئ وليس خلاف الكاتب[3].

الثّاني: أن أصل لفظ (أمّي) راجع إلى (الأمّة)[4]، فيكون مفهوم الأمّي مفهوما نسبيّا في نسبته إلى تلك الأمّة، وهي: (أمّة العرب التي لم تكن لديها كتاب سماوي)[5]، فأميّة العرب تُقابِل علم أهل الكتاب بكتابهم، لأنّ العرب « **ليس لهم كتاب مُنزّل من الله يقرؤونه، وإنْ كان (العربي) قد يكتب ويقرأ ما لم يُنَزّل، وبهذا المعنى كان العرب كلّهم أميين** »[6]، وبهذا المعنى فرّق الله تعالى بين العرب الأميين واليهود والنّصارى المُتعلّمين في قوله: **﴿وَقُل لِّلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْأُمِّيِّۦنَ ءَأَسْلَمْتُمْ﴾**[7].

٢-سياقات لفظ (الأميّة) في القرآن الكريم:

لقد جاء لفظ (الأميون) في سياقين مختلفين من القرآن الكريم، هما:

الأوّل: سياق الذمّ:

كما في قوله تعالى: **﴿وَمِنْهُمْ أُمِّيُّونَ لَا يَعْلَمُونَ ٱلْكِتَٰبَ إِلَّآ أَمَانِىَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾**[8]،وهم قوم من أهل الكتاب لا يعلمون الكتاب المنزّل إلا تلاوة بلا فهم، وتخرُّصا بلا علم، فنفى الله عنهم العلم بمعاني الكتاب وحقائقه، والذّم هنا واقع على

---

(١) من الآية ٢، من سورة الجمعة.

(٢) ينظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٢٥/ ١٧٠.

(٣) ينظر: المرجع السابق ١٧/ ٤٣٦.

(٤) ينظر: الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، (ص٣٣)، مادة (أم).

(٥) كما نقله الأصفهاني عن العالم اللغوي الفراء، ينظر: المرجع السابق.

(٦) ابن تيميّة، مجموع الفتاوى، ١٧/ ٤٧٣، وينظر: نفس المرجع، ٢٥/ ١٦٧.

(٧) من الآية ٢٠، من سورة آل عمران.

(٨) من الآية ٧٨، من سورة البقرة.

كون الأمّي لا يعقل الكتاب المنزّل، سواء كتبه وقرأه، أو لم يكتبْه ولم يقرأْه[1].

وقد كان العرب أميين من كلّ وجه، طريقةً وسلوكا، وجهلا وضلالا، حتى إذا بعث الله لهم محمدا ﷺ وأنزل إليه كتابه زالت عنهم الأمية المذمومة النّاقصة بعلم الكتاب والحكمة، وصاروا أهل علم وكتاب، قال الله تعالى: ﴿ **هُوَ ٱلَّذِى بَعَثَ فِى ٱلْأُمِّيِّـۧنَ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُوا۟ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتِهِۦ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَإِن كَانُوا۟ مِن قَبْلُ لَفِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ** ﴾[2]، وقال: ﴿ **لَقَدْ مَنَّ ٱللَّهُ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ يَتْلُوا۟ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتِهِۦ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَإِن كَانُوا۟ مِن قَبْلُ لَفِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ** ﴾[3]، فزالت عن العرب الأميّة ذات الأثر المذموم، وأثرها الجهل في ما يجب علمه من كتاب الله تعالى وواجبات الدّين،والتقصير في رفع الجهل المقدور على رفعه[4].

الثاني: سياق مدح:

ومنه قوله تعالى: ﴿ **هُوَ ٱلَّذِى بَعَثَ فِى ٱلْأُمِّيِّـۧنَ رَسُولًا مِّنْهُمْ** ﴾[5]، وقوله: ﴿ **ٱلَّذِينَ يَتَّبِعُونَ ٱلرَّسُولَ ٱلنَّبِىَّ ٱلْأُمِّىَّ** ﴾[6]، وهي الأميّة ذات الأثر المحمود في الفهم وطريقة التلقّي، فأثر الأميّة لم يرتفع عن المسلمين العرب من كلّ وجه بعد نزول القرآن، بل بقي ما هو مطلوب في منهج الفهم والإدراك، وهو «**أيسر الطرق وأقربها إلى عقول الطالبين، لكنْ من غير ترتيب متكلّف ولا نظم مؤلّف**»[7]، كما وصف الرسول ﷺ أمّته بها في حديث أبيّ بن كعب – رضي الله عنه– قال:لقي رسول الله ﷺ جبريل – عليه السلام– فقال له

---

(١) ينظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ١٧/ ٤٣٧.

(٢) الآية ٢، من سورة الجمعة.

(٣) الآية ١٦٤، من سورة آل عمران.

(٤) ينظر: مجموع الفتاوى، ١٧/ ١٦٨-١٧١.

(٥) من الآية ٢، من سورة الجمعة.

(٦) من الآية ١٥٧، من سورة الأعراف.

(٧) الشاطبي، الموافقات، ١/ ٧٠.

رسول الله ﷺ: (**إنّي بعثت إلى أمة أمية، منهم الغلام، والجارية، والعجوز، والشيخ الفاني، قال: مُرْهم فليقرؤوا القرآن على سبعة أحرف**)[(١)]، وقال ﷺ: (**إنا أمة أميّةٌ لا نكتب ولا نحسُب، الشهر هكذا وهكذا، يعني مرة تسعة وعشرين ومرة ثلاثين**)[(٢)].

فظهر أن الأميّة منهج صحيح في معرفة ثبوت الشهر، وذلك حين علّق ﷺ عليه العلم في حساب الشهر واستغنى عمّا هو أبين منه وأظهر كالحساب، حيث يُغاير إثبات الشهر بالحساب منهجَ الأميّة، فالحساب فيه كدّ للذهن وتكلّف في حصول المعرفة، ويشتمل على تعب كثير، بما يخالف منهج الفهم الأمّي البسيط[(٣)].

ومن مظاهر الأميّة الممدوحة في هذه الأمة: قدرتهم على حفظ قرآنهم وسنة نبيّهم ﷺ في صدورهم، فلا تمتدّ أيادي التحريف والتبديل إلى نصوص الشريعة المقدّسة مهما تعاظمت جهودها وتناوبت صنوفها على ذلك زمنا بعد زمن، وهو ما امتازت به هذه الأمة على غيرها من الأمم، حين دخل التحريف والتبديل على الكتب السابقة بواسطة الكَتَبة المُؤْتَمنين على حفظها، ومنهم كُتّاب أراءٍ موضوعة وأفكارٍ مُبتدعة، وعلماء حساب مُحدث، وفكر مُختلق، فكانوا يمنحون أنفسهم التدخّل في صياغة اللفظ وتركيب المعنى في الكتب المنزّلة، على حين أنّ صفة الأميّة في الفهم والتلقّي عند هذه الأمّة صانت كتابها المنزّل عن التغيير والتحريف، حين تلقّت الأمة كتاب ربّها بفطرتهم التي خلقهم عليها، وبجبلّتهم التي أودعها في قلوبهم، دون حاجة إلى الأفكار المُحدثة والفلسفة النّاقدة.

---

(١) أخرجه أحمد في مسنده، ٥/ ١٣٢، وأبو داود في سننه، كتاب الصلاة، باب أُنزل القرآن على سبعة أحرف، (ص٢٢٨)، رقم ١٤٧٨، والترمذي في سننه، كتاب القراءات، باب ما جاء أن القرآن أنزل على سبعة أحرف، (ص٦٥٨)، رقم، ٢٩٤٤، وقال: حسن صحيح، والطيالسي في مسنده، ١/ ٤٣٩، وصححه الألباني في صحيح أبي داود، ٥/ ٢١٨، رقم ١٣٢٨.

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الصوم، باب قوله ﷺ: (لا نكتب ولا نحسب)، (ص٣٠٧)، رقم ١٩١٣، ومسلم في صحيحه، كتاب الصيام، باب وجوب صيام رمضان لرؤية الهلال، (ص٤٤١)، رقم ٢٥١١.

(٣) ينظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٢٥/ ١٧٤.

ولم يمنعهم ذلك عن تعلّم الكتابة والحساب المُعينَين على بلوغ الفضائل وإتمام المقاصد، فقد كان الغالب على أكابر الصحابة كالخلفاء الأربعة معرفةَ الكتابة وعلمَ الحساب المحتاج إليهما في حفظ النّصوص والعمل في الأحكام(١). فلا تَمانع بين الأمية المحمودة والعلم بالكتابة والحساب التي هي وسائل وأسباب إلى الفضائل، كما أكّده الذهبي(٢) بقوله: « ومن علمهم – أي العرب – الفرائض، وهي تحتاج إلى حساب وعَوْل، وهو ﷺ نفى عن الأمّة الحساب، فعلمنا أن المنفي كمال علم ذلك ودقائقه التي يقوم بها القِبْط والأوائل، فإنّ ذلك ما لم يَحْتجْ إليه دينُ الإسلام ولله الحمد »(٣)

وقد بلغ الرسول ﷺ أكمل مقاصد هذه الصفة وأوفاها، « فإنّ الله تعالى علّمه العلم بلا واسطة كتابة أو حساب، و صارت أميّته ﷺ المُختصّة به كمالا في حقّه من جهة الغِنى بما هو أفضل من الكتابة والحساب، ونقصا في حق غيره من جهة فقده الفضائل التي لا تتمّ إلا بالكتابة »(٤).

٣- علاقة الفطرة بالأميّة:

إنّ الأميّة المحمودة التي وصف الله تعالى بها هذه الأمّة هو ذاته المنهج الفطري الجبلّي المُتهيّئ للفهم والقبول على الوجه السليم، ذلك أنّ الصفة الأبرز في الفطرة هي سلامتها من إحداث تبديل أو تغيير في معايير الفهم الجبلّي التي جبل المولى تعالى عليها الإنسان، وقد كانت أميّة العرب في عهد الرسالة في مجملها تحمل المعايير الفطرية في

---

(١) ينظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٢٥/ ١٧٣.

(٢) هو محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، الشافعي، شيخ الجرح والتعديل ،من علماء الحديث والتاريخ، من مصنفاته: ميزان الاعتدال، تاريخ الإسلام، تذكرة الحفاظ، التعليق على المستدرك، توفي سنة ٧٤٨هـ

[ينظر: طبقات الشافعية الكبرى، ٥/ ٦١،والدرر الكامنة، ٣/ ٤٢٦، وشذرات الذهب، ٨/ ٢٦٤]

(٣) سير أعلام النبلاء، ١٤/ ١٩١، وذلك بمناسبة ترجمته لابن مَنْده، وروايته لأثر: (ما مات النبي ﷺ حتى قرأ و كتب)، .وينظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٢٥/ ١٧٣.

(٤) ابن تيمية، مجموع الفتاوى،٢٥/ ١٧٢.

الفهم والإدراك، بمعنى أنّهم: «كانوا أمّيين عامّة، ليست فيهم مزيّة علم ولا كتاب ولا غيره، مع كون فطرهم مستعدّةً للعلم أكمل من استعداد سائر الأمم، بمنزلة أرض الحرث القابلة للزرع لكن ليس لها من يقوم عليها،... وكان لهم من العلم ما يُنال بالفطرة التي لا يخرج بها الإنسان عن الأميّة العامة، كالعلم بالصانع سبحانه وتعظيم مكارم الأخلاق وعلم الأنواء والأنساب والشعر ...»[1].

يتماثل ذلك الوصف مع قول الجاحظ في شأن العرب: «وكلّ شيء للعرب فإنما هو بديهة وارتجال، وكأنه إلهام، وليست هناك معاناة ولا مكابدة ولا إجالة فكرة ولا استعانة، ... وكانوا أميين لا يكتبون ومطبوعين لا يتكلفون، وكان الكلام الجيد عندهم أظهر وأكثر وهم عليه أقدر»[2].

كما شرح ابن سينا الفطرة على وِزَان الأمّية في قوله الرّصين: «ومعنى الفطرة: أن يتوّهم الإنسان نفسَه حصل في الدنيا دفعة واحدة وهو عاقل، لكنّه لم يسمع رأيا، ولم يعتقد مذهبا، ولم يعاشر أمّة، ولم يعرف سياسة، ولكنّه شاهد المحسوسات وأخذ منها الحالات، ثمّ يعرض على ذهنه شيئا ويشكّك فيه، فإنْ أمكنه الشكّ فالفطرة لا تشهد به، وإن لم يمكنه فهو ما توجبه الفطرة، ... **فالفطرة الصادقة هي مقدّمات وأراء مشهورة محمودة، أوجب التصديق بها إمّا شهادة الكلّ مثل أن العدل جميل، وإمّا شهادة الأكثر، وإمّا شهادة العلماء والأفاضل منهم**، وليست الذّائعات من جهة أنها ما هي ذائعات ممّا يقع التصديق بها في الفطرة ...، فإنّها غير فطريّة، ولكنّها متقرّرة في الأنفس، لأن العادة مستمرّة عليها منذ الصّبا، وربّما دعا إليها محبّة التّسالم والاصطناع المضطر إليهما الإنسان ...»[3].

---

(١) ابن تيميّة، مجموع الفتاوى، ٢٥/ ١٨٦، وينظر: اقتضاء الصراط المستقيم،١/ ٤٤٨، وجامع الرسائل، ١/ ٢٨٩-٢٩٠

(٢) البيان والتبيين، ٣/ ٢٨.

(٣) النجاة في المنطق والإلهيات، (ص٧٩-٨٠)، وينظر نقل ابن عاشور عنه في: مقاصد الشريعة، (ص٢٦٢-٢٦٣)، والتحرير والتنوير، ٢١/ ٤٨-٤٩.

٤ - استلزام الفطرة الأميّة للفهم الصحيح:

استبان ممّا سبق أنّ الفطرة بمعنى الخِلقة هي نظام التفكير الأوّل الذي أوجده الله تعالى في كلّ مخلوق، بمعنى أنّها «**الحالة التي خلق الله عليها النّوع الإنساني، سالما من الاختلاط بالرّعونات والعادات الفاسدة**»[١]، فذلك ما خلق الله عليه الإنسان ظاهرا وباطنا، أي جسدا وعقلا، فمشي الإنسان برجليه فطرةٌ جسديّة، ومحاولة تناول الأشياء بالرجلين بدل اليدين انتكاس في الفطرة، ومعرفة المُسبّبات من أسبابها والنتائج من مقدّماتها فِطرةٌ عقليّة، واستنتاج الشيء من غير سببه -والمُسمّى بفساد الوضع[٢] في علم الاستدلال- خلاف الفطرة العقليّة، والجزم بحقائق المشاهدات فطرة عقلية، وإنكار السفسطائية لها خلاف الفطرة، وكذلك دين الإسلام الموصوف بها في قوله تعالى: ﴿ **فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۚ فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ** ﴾[٣]، فالإسلام موافق للفطرة مؤيّد بها، ذلك يعني أن نصوص الدّين القيّم وأحكامه كلّها جارية على مُقتضى إدراك الفطرة ووَفق شهادتها[٤].

فالفطرة منهج في الاستدلال ونظام للفهم، بها يستهدي الإنسان لمعرفة خالقه، ومحبة فاطره، وفهم الخطاب كما أراده واضعه، وليست الفطرة التي يُولد عليها الإنسان علما يستغني به عن التعلم والتلقي والبحث والاستدلال، فالله تعالى يقول: ﴿ **وَٱللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْـًٔا** ﴾[٥]، «**ولكنّ فطرته مُقتضيةٌ موجبةٌ لدّين**

---

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة، (ص٢٦٣).

(٢) فساد الوضع هو: بأن لا يكون على الهيئة الصالحة في ترتيب الحكم، كترتيب الحكم من وضعٍ يقتضي ضدّه، كاستنباط الإثبات من النفي، والتخفيف من التغليظ، ينظر: الآمدي، الإحكام، ٤/ ٧٣، والزركشي، البحر المحيط، ٤/ ٢٨٠.

(٣) الآية ٣٠، من سورة الروم.

(٤) ينظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير، ٢١/ ٤٩، ومقاصد الشريعة، (ص٢٦١-٢٦٢).

(٥) من الآية، ٧٨، من سورة النحل.

الإسلام»[1].

وقد خلق الله تعالى الإنسان كذلك، باستعداد فطري يُفضي به إلى الفهم الصحيح، إلّا مَن استنكف وغوى، وذلك حين « **خلق الله كلّ مَولود على الفطرة: التي تَتَضمَّن القوّة على معرفة هذا الحق وعلى محبّته** »[2]، فكما أنّ الطفل مولود على الرضاعة من أمه، فإذا تمكّن من الثدي ارتضع لا محالة، فارتضاعه ضروريّ إذا لم يوجد معارض، فكذلك هو مولود على أن يعرف الله ودين الحق، والمعرفة ضروريّة لا محالة إذا لم يوجد معارض[3]، ونستفيد هذا المعنى بتفسير الزمخشري[4] للفطرة: « بأنّه تعالى خلقهم قابلين للتّوحيد ودين الإسلام، غير نائين عنه ولا منكرين له، لكونه مجاوباً **للعقل مساوقاً للنظر الصحيح، حتى لو تُركوا لَمَا اختاروا عليه ديناً آخر، ومنْ غوى منهم فبإغواء شياطين الإنس والجن** »[5].

فتبيّن أنّ الفطرة هي القوّة الموجبة لمعرفة الحقّ إذا سلمت من المعارض، ذلك بأنّ الموجِبَ في كلِّ حركةٍ إراديّة قوّةٌ في المُريد، والفطرة هي القوّة في مُريد الخير والصّواب، ولا يُشترط في تحصيل مراده إلا مجرّد الشعور بالمُراد، فما في النفوس من قوّة الفطرة المُحبّة للحقّ توجب تحصيل مرادها من الحقّ إذا شعرت بالمُراد، والشعور بالمحبوب كائن لا محالة إذا لم يطرأ مُزيل له أو مُبدّل، ولهذا اشترطوا بقاء الشعور دون تبديل أو تغيير[6]، « فإن الله فطر عباده على الحق؛ فإذا لم تستحل الفطرة: شاهدت الأشياء على ما

---

(١) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ٨/ ٣٨٣.

(٢) ابن تيمية، جامع الرسائل، ١/ ٢٤٣-٢٤٤.

(٣) ينظر، ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ٨/ ٤٤٨.

(٤) هو محمد بن عمر بن محمد الزمخشري الخوارزمي، عالم بالتفسير واللغة والآداب، جار الله، كان معتزليّ المذهب مجاهرا به،من مصنفاته: الكشاف في التفسير، وأساس البلاغة، والمقامات، والجبال والأمكنة والمياه، توفي سنة ٥٣٨هـ.
[ينظر: طبقات المفسرين للدّاوودي، ٢/ ٣١٤، ولسان الميزان، ٦/ ٤]

(٥) الكشّاف، ٣/ ٤٨٤- ٤٨٥.

(٦) ينظر، ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ٨/ ٤٤٩-٤٥٠.

هي عليه؛ فأنكرت منكرها وعرفت معروفها،... **فإذا كانت الفطرة مستقيمة على الحقيقة منورة بنور القرآن، تجلّت لها الأشياء على ما هي عليه في تلك المزايا، وانتفت عنها ظلمات الجهالات، فرأت الأمور عيانا مع غيبها عن غيرها**»[1].

كذلك هي صفة الأميّة المحمودة، فهي قرينة الفطرة في فهم الأشياء المدركة حِسّا وعقلا، فأينما كانت الفطرة في معيارها الخالص من العوالق الفاسدة، والصافي من غبش المحدثات الطارئة، تكون الأميّة المحمودة على نسق هذا المعيار سواء بسواء. وعلى هذا النّسق من تلاقي الأميّة والفطرة استساغ الإمام الشاطبي وصف الشريعة بها حيث قال: « **هذه الشريعة المُباركة أُميّة، لأنّ أهلها كذلك** ... »[2]، فعند حمل نصوص الشريعة على معناها المراد يجب أن يكون هذه الحمل جاريا على وَفق الفهم الفطري الأمّي، وهو (**الاستعداد الطبيعي**) أو (**القدرة الحدسيّة**) المتأصّل في تكوين الإنسان، والذي يقوده إلى الحقيقة العلمية والمنافع العمليّة، كما في البدن السليم قوّة يميل بها إلى الأغذية النافعة [3].

وشواهد الفطرة ليست على وِزانٍ واحد في الجلاء والفهم، فالأصل أنّها واضحة بيّنة، وقد تكون خفيّة ملتبسة، فإذا خفيت المعاني الفطريّة أو التبست بغيرها فالعلماء وأهل البصيرة هم المضطلعون بتمييزها وتمحيصها حين اختلاطها بالمُدركات الباطلة الدخيلة على النفوس، بسبب عوارض عرضت للبشر[4]، فإنّ « العلوم الفطريّة الضرورية حاصلة مع صحة الفطرة وسلامتها، وقد يعرض للفطرة ما يفسدها ويمرضها فترى الحق باطلاً، كما في البدن إذا فسد أو مرض فإنه يجِدُ الحلوَ مُرّاً ويرى الواحدَ اثنين، فهذا يُعالج بما يزيل مرضه، والقرآن فيه شفاء لما في الصدور من

---

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٢٠/ ٤٤.

(٢) الموافقات، ٢/ ١٠٩.

(٣) ينظر، ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ٨/ ٤٤٥- ٤٤٦.

(٤) ينظر: ابن عاشور، مقاصد الشريعة، (ص٢٦٣)، و التحرير والتنوير، ٢١/ ٤٩.

الأمراض»[1].

وذلك معنى ثابت في الصحيح من قول الرسول ﷺ:(**يقول الله عز وجل: إني خلقت عبادي حنفاء، فجاءتهم الشياطين فاجتالتهم[2] عن دينهم، وحرّمت عليهم ما أحللت لهم، وأمرتهم أن يُشركوا بي ما لم أُنزل به سلطانا**)[3]، فمعرفة الله وفهم كلامه فهما صحيحا مغروزٌ بالفِطَر لضرورة الاحتياج إليه، واجتيال الشيطان هو تسويله الاستغناء عن الله ونفي الحاجة إليه تعالى، والرسل – عليهم السلام- مبعوثون للتذكير بأصالة الفطرة وتطهيرها من تسويلات الشياطين[4].

٥ – تأييد الشريعة بالفطرة، وإتمام الفطرة بالشريعة:

لقد نظر علماء الشريعة إلى أنّ الشريعة مُؤيّدة بالفطرة، والفطرةَ مُتمَّمة بالشرعة المُنزّلة، كما قرّره ابن تيمية في أكثرَ من مناسبة، منها قوله:« ولهذا كانت الرسل إنّما تأتي بتذكير الفطرة ما هو معلوم لها، وتقويتِه وإمدادِه ونفي المغيّر للفطرة، فالرسل بعثوا بتقرير الفطرة وتكميلها، لا بتغيير الفطرة وتحويلها. **والكمال يحصل بالفطرة المكملة بالشرعة المنزلة**»[5]، وقال ابن القيّم: «إنّما بعثت الرسل بتكميل هذه الفطرة، وإعادة ما فسد منها إلى الحالة الأُولى التي فُطِرت عليها، وإنّما دعوا إلى القيام بحقوقها ومراعاتها لئلا تفسد وتنتقل عمّا خلقت له، وهل الأوامر والنواهي إلا خدم وتوابع ومكمّلات

---

(١) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ٣/ ٣٠٦، وينظر: مجموع الفتاوى، ٧/ ٢٥.

(٢) اجتالتهم: أصله افتعل من الجولان،يقال: جال واجتال، إذا ذهب وجاء، أي: استخفتهم فجالوا معهم في الضلال، ينظر: ابن الأثير، النهاية، ١/ ٣١٧.

(٣) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الجنة ونعيمها، باب الصفات التي يُعرف بها أهل الجنة وأهل النار، (ص١٢١٤) رقم ٧٢٠٧.

(٤) ينظر، ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل٧/ ٤٠٠.

(٥) مجموع الفتاوى، ١٦/ ٢٤٨، وينظر: الصفدية، ٢/ ١٥٧، ودرء تعارض النقل والعقل، ٢/ ٣٧٩، و ١٠/ ٢٧٧، وبيان تلبيس الجهميّة، ٢/ ٤٧٩، والنبوات، ٢/ ١٠٩١، والفتاوى الكبرى، ٤/ ٢٩٥.

ومُصْلِحاتٌ لهذه الفطرة؟ »[1].

فلا يظنّ ظانّ مهما بلغ علمه وتوسّعت مداركه أنّه يسعه الخروج من طوق الفطرة في فهم الإلهيات وإدراك السمعيّات، لأنّ « **مَنْ أحْكَم العلوم، حتّى أحاط بغاياتها، ردّه ذلك إلى تقرير الفِطَر على بداياتها** »[2]، والقاعدة الشرعيّة في ذلك – كما قرّرها ابن تيمية – هي: « **كلّ مَنْ كان إلى الفطرة العقلية والشريعة النبوية أقرب، كانت طريقته أقوم** »[3].

٦ – معيار الحمل على الفهم الفطري الأمّي:

بعد اعتراك الفطرة السليمة بالمناهج العقليّة الوافدة، واصطدامها بالأفكار الفلسفيّة المتكلّفة في فهم الدلالات، غابت كثير من معالم الفطرة التي يُدرك بها المعارف الإلهيّة، واستلزم الأمر صياغة معايير تُقاس بها الفطرة السليمة ويُحمل عليها الفم الصحيح، وخلاصة تلك المعايير في المعياريين التاليين.

المعيار الأول: اعتماد الفهم القريب من اللفظ:

والفهم القريب من اللفظ هو المعتاد المعهود بحسب عُرف المُخاطبين، وذلك بإجراء فهم نصوص الشريعة على وِزان الاشتراك الجمهوري، الذي يسع الأميين وغيرهم، فلا بدّ في فهم الشريعة من اتّباع المعهود الأمّي، السهل القريب من الأذهان، وذلك أنّ الله تعالى خاطب العرب من حيث عَهِدوا، وكلّفهم من حيث لهم القدرة على ما به كلّفوا[4]، ولا يُزاد على ذلك من التكلّف الذي لا ينبني عليه فائدة لا في الدنيا ولا في الآخرة، ففي الدّنيا لا يزيدُه هذا التكلّف في تدبير رزقه ولا ينقصه، وفي الآخرة لا

---

(١) طريق الهجرتين، (ص٣١٩).

(٢) ابن تيمية، الفتاوى الكبرى، ٤/ ٢٩٥.

(٣) درء تعارض العقل والنقل، ٨/ ٢٩٤.

(٤) ينظر: الشاطبي، الموافقات، ٢/ ١٣٧–١٣٨.

يُسأل العبدُ إلّا عن ظاهر ما أُمر به أو نُهي عنه[1]، ومن أحسن ما يوصى به المستدلّ بدلالة الشرع أن يُقال له: «**إذا دعاك اللفظ إلى المعنى من مكان قريب، فلا تجب مَن دعاك إليه من مكان بعيد**»[2].

وقد شدّد الإمام الشاطبي في هذه الخصلة أو هذا (المعيار) في تفسير النصوص الشرعية وفهمها، حتّى قال: «لابدّ في فهم الشريعة من **اتّباع** معهود الأميين، وهم العرب الذين نزل القرآن بلسانهم، فإن كان للعرب في لسانهم عرف مستمرّ فلا يصح العدول عنه في فهم الشريعة، وإن لم يكن ثَمّ عرف فلا يصح أن يجرى في فهمها على ما لا تعرفه»[3]، وقال: «إنما يصح في مسلك الإفهام والفهم ما يكون عامّا لجميع العرب، فلا يُتكلّف فيه فوق ما يقدرون عليه بحسب الألفاظ والمعاني»[4].

وعند التأمّل في كلام الشاطبي نجده يقصد حمل كليّات الشريعة والمعاني المتبادرة من نصوصها على معهود الأمّيين، خاصة في الفروض والتكاليف، غيرَ مُعاند في تفاوت أفهام النّاظرين في كلام الله تعالى وسنّة نبيّه ﷺ في ما سوى ذلك، بل «إنّ الله تعالى جعل أهل الشريعة على مراتب ليسوا فيها على وزان واحد...، فليس مَنْ له مَزيد في فَهم الشريعة كَمَنْ لا مزيد له، لكن الجميع جار على أمر مشتركٍ، والاختصاصات فيها هباتٌ من الله لا تُخرج أهلَها عن حكم الاشتراك ...»[5].

---

(١) ينظر: المرجع السابق، ١/ ٥٣.

(٢) ابن القيّم، التبيان في أقسام القرآن، (ص٢١٩).

(٣) الموافقات، ٢/ ١٣١.

(٤) المرجع السابق، ٢/ ٢٣٦.

(٥) الموافقات، ٢/ ١٤٦-١٤٧، ولعلّ هذا التوضيح من قصد الشافعي يُجيب على مناقشة الشيخ ابن عاشور في التحرير والتنوير، ١/ ٤٢، للشاطبي، بأنّ وجوب فهم الشريعة على مقتضى المعهود العربي الأمّي: يمنع تجدّد معاني القرآن بتجدّد الزّمان، ويُناقض قول السلف بأنّ عجائبه وأسراره لا تنتهي.

صفات الفهم الأمّي القريب:

الأوّل: أن يكون على مقتضى العقل الجمهوري:

وذلك بأن يسع الجمهور فهمه وتعقّله، وامتثاله، فإنّ أجلى مظاهر أُمّيّة البيان الشرعي: «أن تكون التكاليف الاعتقادية والعملية ممّا يسع الأمي تعقُّلَها، لِيسعه الدخول تحت حكمها، .. بأن تكون من القرب للفهم، والسهولة على العقل، **بحيث يشترك فيها الجمهور**، مَن كان منهم ثاقب الفهم أو بليدا»[1]، فالخطاب الأمّي يمنع قسمة اللفظ على معنيين، أحدِهما للعوامّ والآخر للخوص، بل «اللفظ المتداول المشهور بين الخواصّ والعوامّ إنّما يدلّ على المعنى المشهور فيما بينهم، ولا يجوز أن يكون موضوعا في اللغة لمعنى خفي لا يعرفه إلا الخواصّ»[2].

وإذا ادّعى أحد أن رسول الله ﷺ أخفى المعاني عن الجمهور، ليختصّ بها العارفون، وذلك «لِينال الكادحون ثواب كدحهم في استنباط معانيها، واستخراج تأويلاتها من وحشي اللُّغات وغرائب الأشعار، ويغوصون بأفكارهم الدقيقة على صرفها عن حقائقها ما أمكنهم»[3]، فتلك دعوى زائفة، تمنعها أمّية الشريعة التي تكشف معانيها للجميع. فيستحيل أن تكون بَطَنْعها تخفى على العامّة وتنكشف للخاصّة إلا ما كان على سبيل الاجتهاد، حتى ينكشف للجميع.

ثانيا : خلوّه من التكلّف:

فالفهم السهل القريب «**يتوقّف علي فهم المراد من الخطاب، فإذا كان المُراد معلوما فالزيادة على ذلك تكلّف**»[4]، وينبغي أن يكون البحث عن مراد الشارع من كلامه بما

---

(١) المرجع السابق، ٢/ ١٤١.

(٢) الهندي، نهاية الوصول، ١/ ١١٦، وينظر: الرازي، المحصول، ١/ ٢٠١.

(٣) الموصلي، مختصر الصواعق المرسلة، (ص٥٣٤).

(٤) الشاطبي، الموافقات، ١/ ٥٧.

يطيقه اللسان العربيّ، فـ« لا يستقيم للمتكلّم في كتاب الله أو سنّة رسول الله ﷺ أن يتكلّف فيهما فوق ما يسعه لسان العرب »(١)، فمتى ما كان الشيء معلوما فليس للمرء أن يتكلّف في بيانه ما هو زيادة وتطويل وحشوٌ وعناء، فذلك من التكلّف الذي نزّه الله نبيّه ﷺ عنه في قوله: ﴿ قُلْ مَآ أَسْـَٔلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ وَمَآ أَنَا۠ مِنَ ٱلْمُتَكَلِّفِينَ ﴾(٢)، وقد نهى الله تعالى عن القول بلا علم، وذمّ الكلامَ الكثير بلا فائدة، وأمرنا أن نقول القول السديد والخطاب البليغ(٣).

وكثيرا ما نطّلع على المعاني الغوّاصة المتكلّفة في التفاسير والشروح، بما يُخالف المعنى السهل القريب، ومن ذلك:

- من المعاني القريبة أن يقال في معنى (المَلَك): إنّه خلقٌ من خلق الله يتصرّف في أمره، يقابله المعنى المُتكلّف: فيقال: هو ماهيّة مجرّدة عن المادة أصلاً، أو يُقال: جوهر بسيط ذو نهاية ونطق عقلي، فأُحيل به على معنى أغمض منه.
- ومن المعاني القريبة أن يقال لمن طلَب معنى: (الإنسان): إنه هذا الذي أنت من جنسه، يقابله المعنى المتكلّف، كما إذا قيل: هو الحيوان النّاطق المائت.
- ومن المعاني القريبة أن يقال في معنى (الكوكب): هو هذا الذي نشاهده بالليل، ونحو ذلك، يقابله المعنى المتكلّف، مثل لو قيل: بأنّه جسم بسيط كُريّ، مكانه الطبيعي نفس الفَلك، من شأنه أن ينير، متحرّكٌ على الوسط، غير مشتمل عليه(٤).

ثالثاً: أن يكون الفهم مَبْنيّا على المعنى التركيبي لا الإفرادي:

فإذا أدّى تركيب الكلام المُراد بكامل جُملته فلا ينبغي التوغّل في المعنى الإفرادي بما يُزيل معناه التركيبي، لأنّ « المعنى الإفرادي قد لا يُعبأ به، إذا كان المعنى التركيبي

---

(١) المرجع السابق، ٢/ ١٣٥.

(٢) الآية ٨٦، من سورة ص.

(٣) ينظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٩/ ٤٣.

(٤) ينظر: المرجع السابق، ١/ ٦٧-٦٨.

مفهوما دونه»[1].

من ذلك نُدرك: كيف كفّ أمير المؤمنين عُمر بن الخطاب – رضي الله عنه- نفسَه عن التكلّف في فهم لفظ (الأب) من قوله تعالى: ﴿ وَفَٰكِهَةً وَأَبًّا ﴾[2]؟، وقال: (**هذه الفاكهة قد عرفناها فما الأبّ؟، ثم رجع إلى نفسه فقال: لعَمرُك، إن هذا لهو التكلّف**)[3]، لأنّه معنى إفرادي لا يقدح عدمُ العلم به في فهم المعنى الكلّي، فالإفرادي مفهوم في معناه الكلّي الدّال على أنّ الله تعالى أنزل ماءً وأخرج صنوفا كثيرة من النبات طعاما للإنسان وللأنعام[4].

وقد بيّن ابن القيّم أحقيّة الحمل التركيبي الفطري على الإفرادي المتكلّف في تفسير قوله تعالى: ﴿ مَثَلُ نُورِهِۦ كَمِشْكَوٰةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ ۖ ٱلْمِصْبَاحُ فِى زُجَاجَةٍ ۖ ٱلزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّىٌّ يُوقَدُ مِن شَجَرَةٍ مُّبَٰرَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَّا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِىٓءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ ۚ نُّورٌ عَلَىٰ نُورٍ ﴾[5]، وذكر أنّ لأهل المعاني والبيان في هذا التشبيه طريقين:

إحداهما: طريق التشبيه المركّب: فتُشبّه الجملة برمّتها بنور المؤمن، فنتأمّل صفة مشكاة، وهي كوّة لا تنفذ لتكون أجمع للضوء، فيها مصباح داخل زجاجة تشبه الكوكب الدرّي في حسنه وصفائه، ووقودُه من أصفى الأدهان وأتمّها إيقادا، ومن شدّة إضاءة زيته وجودته يكاد يضيء من غير أن تمسّه نار، فهذا المجموع المُركّب هو مثل نور الله تعالى الذي وضعه في قلب عبده المؤمن وخصّه به. **وهذا الحمل المركّب هو أقرب مأخذا وأسلم من الإفرادي المتكلّف، وعلى مثل هذا ينبغي حمل كلّ أمثال القرآن.**

---

(١) الشاطبي، الموافقات، ٢/ ١٣٩.

(٢) الآية، ٣١، من سورة عبس.

(٣) سبق تخريجه (ص١٩٣)

(٤) ينظر: الشاطبي، الموافقات، ١/ ٥٧- ٥٨.

(٥) الآية، ٣٥، من سورة النور.

والثانية: طريق التشبيه المفصّل: بالتعرّض إلى كلّ جزء من أجزاء المُشبّه ومقابلته بأجزاء المُشبّه به، كما يُقال: المشكاة صدر المؤمن، والزجاجة قلبُه، وشبّه قلبَه بالزجاجة لرقّتها وصفائها وصلابتها، وقلب المؤمن كذلك يرحم ويتحنّن برقّته، ويشتد في أمر الله، والمصباح هو نور الإيمان، والشجرة المباركة هي شجرة الوحي، وزيت وقوده هو دين الحقّ الذي يتّقد منه، والنور على نور: نور الفطرة ونور الوحي، فيزداد المؤمن نورا حتى يكاد ينطق بالحقّ والحكمة قبل أن يسمع الوحي أو الأثر، **وهذا الحمل المفصّل - وإن تضمّن لطائف وطرائف من حال المؤمن- إلا إنّه جاء على خلاف ما تتبادر إليه الأفهام الأميّة، ففيه من تعمّق المعنى وتكلّف القصد بما لا يجري مع فهم الجمهور**[1].

وذلك - بحسب قول الشاطبي- بأنّ: « **ما يتوقّف عليه معرفة المطلوب من الخطاب: قد يكون له طريق تقريبي يليق بالجمهور، وقد يكون له طريق لا يليق بالجمهور، وإن فُرِض تحقيقا** »[2] فالأوّل هو القريب المطلوب، والآخر هو المُتكلَّف المطروح.

رابعا: التفسير باللفظ المُرادف القريب:

فالفهم القريب يقتضي تفسير اللفظ بما يُرادفه أو يُقاربه، وأن يكون أشهر في اللغة وأظهر في المعنى، وكذلك ينبغي تفسير ألفاظ الشريعة بمرادفاتها القريبة، من حيث كانت أظهر في الفهم وأقرب للتصوّر، كما فسّر النبيّ ﷺ لفظ: (الكِبْر) بأنّه (**بطر الحق وغمط الناس**)[3]، ففسّره ﷺ بلازمه الظاهر لكلّ أحد، وبيّن ﷺ الصلاة والحجّ بفعله وقوله على ما يليق بالجمهور، فـ« التصوّرات المستعملة في الشرع إنّما هي تقريبات بالألفاظ المترادفة، وما قام مقامها من البيانات القريبة »[4].

(١) ينظر: اجتماع الجيوش الإسلامية،٢/ ٥٠-٥٣.

(٢) الموافقات، ١/ ٦٧.

(٣) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب تحريم الكبر وبيانه، (ص٥٤)، رقم ٢٦٥.

(٤) الشاطبي، الموافقات، ١/ ٦٨.

تطبيقات دلاليّة على مخالفة معيار الفهم القريب من اللفظ:

١- تكلّف بعض أهل التفسير في حمل فواتح السّور، نحو: ﴿الٓمٓ﴾، و﴿الٓمٓصٓ﴾ و ﴿حمٓ﴾ ، على نَمط من المعاني غير معهودة عند العرب، كالقول بأن (الألف) الله، و (لام) جبريل، و (ميم) محمد، أو أنّ المُراد بها أعدادها تنبيها على مدّة هذه الملّة، فـ « **مَن زعم أنّها دالّةٌ على معرفة المُدَد، وأنّه يُستخرج من ذلك أوقات الحوادث والفتن والملاحم، فقد ادّعى ما ليس له، وطار في غير مطاره** »[١]، وليس لأهل اللغة معنى معهود لها سوى أنّها حروف من حروف الهجاء، وإن قيل: المُراد بها هو الإشارة إلى أنّ القرآن مُنزّل من جنس هذه الحروف، فهو قول حسن، مُوالف لمعاني القرآن وشواهد اللغة[٢].

٢- تكلّف بعض المتصوّفة في حمل (التجلّي) في قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُۥ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُۥ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا﴾[٣]، على الهيمان[٤]، وكأنّ موسى – عليه السلام- ذهب عن تماسُكه حين الخطاب والتكليم الإلهي، وذلك الفهم لا يساعده الفهم الفطري المتبادر من الآية، بأنّ موسى – عليه السلام- صُعِق عندما تجلّي الرب للجبل فتدكدك الجبل واضمحلّ[٥].

٣- تكلّف أهل العدد[٦] في حمل قوله تعالى: ﴿قَالُواْ لَبِثْنَا يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ فَسْـَٔلِ

---

(١) تفسير ابن كثير، ١/ ١٦١..

(٢) ينظر: الشاطبي، الموافقات، ٤/ ٢٧٣...

(٣) من الآية ٥٠، من سورة النحل.

(٤) الهيمان: أصله في اللغة شدة العطش، وهو داء يأخذ الإبل عند عطشها فتهيم على وجهها لا ترعوي، ينظر: ابن فارس، مقاييس اللغة، ٦/ ٢٦، وعند المتصوفة هو: حالة تعرض للسّالك المتصوّف عند ورود بعض المعاني على قلبه، التي فيها فرط تعجّب واستلذاذ، فيزول معها تماسكه، ينظر: ابن القيم، مدارج السالكين، ٣/ ٦٦.

(٥) .ينظر: ابن القيم، مدارج السالكين، ٣/ ٦٦.

(٦) علم العدد هو: الكميّة المنسوبة إلى (كم)، أي ما به الجواب عن كم، والألفاظ الدالة على الكمية، ينظر: التهانوي، كشاف اصطلاح الفنون، ٣/ ٢٠٢.

﴿ٱلْعَآدِّينَ﴾[1]، على أنّ المراد بـ (العادّين) علماء العدد في الدنيا[2]، مع أنّ الفهم الفطري يحمله على أنهم لمّا جهلوا لبثهم أحالوا على مَن هو أعلم منهم بالحساب، وحسب[3]

المعيار الثاني: اعتماد الظاهر المتبادر من اللفظ:

عُني الأصوليون بتحرير الفهم على المعنى المتبادر إلى الذّهن، وجعلوا ذلك ميزانا موثوقا يُعتمد عليه في ترجيح المعنى المُراد، ومَسلكاً صحيحا في تفضيل المعاني بعضها على بعض، فكان من قواعدهم الدّلالية قولهم: « **مبادرة الفهم دليل الحقيقة** »[4]، و« **تبادر المعنى من اللفظ دليل الحقيقة** »[5]، والحكم بحقيقة الفهم المتبادر يعني الجزم بمراد المتكلّم وَفق هذا الفهم، فهو الحقيقة، سواء كانت حقيقة لغوية أو عرفيّة أو اصطلاحيّة، فإنّ « **الأصل أنّ كلّ ما يتبادر إلى الفهم أن يكون حقيقة، إمّا بالوضع الأصلي، أو بعرف الاستعمال** »[6].

ومن مقتضيات الفطرة اعتماد الفهم المُتبادر إلى الذّهن، فالفطرة تضطرّ إلى تبادر المعنى الظّاهر السمح المتبادر، **شريطة أن يكون السّامع من أهل اللغة التي يتمّ بها التّخاطُب**[7].

إنّ فهم نصوص الشريعة على منهج (**مبادرة الفهم**) يعني بالضرورة اعتماد المعنى (**الظاهر**) من اللفظ، فمعنى اللفظ البارز والظاهر من وضعه هو الأصل الذي يتأسس

---

(١) من الآية ١١٣، من سورة المؤمنون.

(٢) ينظر: الموافقات، ١/ ٦٠.

(٣) ينظر: تفسير ابن جرير، ١٨/ ٧٨، وتفسير ابن كثير، ٥/ ٥٠٠.

(٤) الرازي، المحصول، ٣/ ١٦٢، وينظر: القرافي، شرح التنقيح،(ص٢٤٨)، والسبكي، رفع الحاجب، ١/ ٣٩٩، والطوفي، شرح المختصر، ٢/ ١٤، والمرداوي، التحبير، ٣/ ١٢٥٥، والبخاري، كشف الأسرار، ٢/ ٣٠، والأصفهاني، بيان المختصر، ٢/ ١٢٨، والشوكاني، إرشاد الفحول، ١/ ١/ ٢٤١.

(٥) بادشاه، تيسير التحرير، ١/ ١٧١.

(٦) الآمدي، الإحكام، ٣/ ١٢.

(٧) ينظر: الطوفي، شرح المختصر، ١/ ٥١٧.

عليه المعنى ويتبادر إليه الفهم عند الاستعمال، وذلك بتأييد وضع اللغة ذاتها، كما يؤكدّه اللغوي ابن فارس في قوله: « **الذي يدل عليه قياس اللغة أن المعنى هو القصد الذي يبرز ويظهر في الشيء إذا بحث عنه، يقال: هذا معنى الكلام ومعنى الشعر، أي الذي يبرز من مكنون ما تضمنه اللفظ** »[(١)].

وقد تقرّر عند الأصوليين أنّ المعاني البعيدة المتوحشة مطروحة من قصد المتكلّم، ومعزولة عن فهم المستمع، لأنّها لا تقع إلا شاذّة، وحمل الكلام على الشاذّ النّادر باطل، فالأصل إجراء الألفاظ بإزاء معانيها المألوفة ومقاصدها المعهودة، لذلك صار التبادر علامةً يتميّز بها المعنى المُراد، حتّى لا يختلّ نظام الفهم والإفهام[(٢)].

ومبادرة الفهم يتمّ عَبرَ مُوجّهات تدلّ ذهن المستمع على قصد المتكلّم ومُراده، وأكثر ما يكون ذلك التوجيه هو بترتيب الفهم على المعهود المألوف من مثل هذا السياق الذي سيق فيه اللفظ، وما احتفّ به من قرينة أو تركيب يلزَم منه فهم مُعيّن، فالتبادُر الذّهني للمعنى ليس مَخليّا من لوازم الحمل ومقتضيات الفهم، بل يخضع لشروط الحمل وضوابطه، لأنّ « **مطلق التبادر ليس علامة الحقيقة، بل علامتها التبادر الحاصل بالصّيغة** »[(٣)].

والمتتّبع إلى خطابات النّبي ﷺ مع أصحابه يجد أنّ إفهامهم وفَهمهم يعتمد على المعنى المتبادر إلى الفهم ، وكان ﷺ يقرّب لهم المعاني على سمْت المعنى المتبادر ووَفقه، من ذلك: ما جاء عن أبي رَزِين العُقَيلي[(٤)] –رضي الله عنه– أنّه قال: قلت: يا رسول

---

(١) مقاييس اللغة، ٤/ ١٤٩.

(٢) ينظر، الغزالي، المستصفى، ٣/ ١٠٨، و الشاطبي، الموافقات، ٤/ ٢٢، وابن السمعاني، قواطع الأدلّة، ٢/ ٤١٢، والموصلي، مختصر الصواعق المرسلة، (ص٢٩٦).

(٣) حاشية العطار،٢/ ١٣٤.

(٤) هو لقيط بْن عامر بْن صبرة بْن عبد الله بن عقيل، عداده فِي أهل الطائف، له صحبة ووِفادة لرسول الله ﷺ، هو ممّن غلبت عليه كنيته..

[ينظر: الاستيعاب، ٣/ ١٣٤٠، وأسد الغابة، ٤/ ٤٥٣، والإصابة، ٥/ ٥٠٨]

الله:أكلّنا يرى ربَّه عز وجل يوم القيامة؟ قال ﷺ: **(نعم)**، فقيل له: وما آية ذلك في خلقه؟ فقال رسول الله ﷺ: **(أليس كلّكم ينظر إلى القمر مَخلِيّا به[1]؟)**فقالوا: بلى، قال ﷺ: **(فالله أعظم)** [2].

فدلّ تمثيل النبيّ ﷺ وتقريبه للمعنى إلى أنّ القوم أُحيلوا شرعا إلى ما تتبادر إليه أفهامهم من لغتهم ومعهود خطابهم، وأنّه ﷺ أجابهم بما تقرّر في فِطَرِهم[3]، « وهو الظاهر الذي في فِطِر المسلمين قبل ظهور الأهواء وتشتّت الآراء، الظاهر الذي يليق بجلاله سبحانه، كما أنّ هذا هو الظاهر في سائر ما يُطلق عليه سبحانه من أسمائه وصفاته، كالحياة والعلم والقدرة والسمع والبصر والكلام والإرادة والمحبة والغضب والرضى،... فإن ظاهر هذه الألفاظ إذا أطلقت علينا أن تكون أعراضا وأجساما لأنّ ذواتنا كذلك، وليس ظاهرها إذا أطلقت على الله سبحانه وتعالى إلا ما يليق بجلاله ويناسب نفسه »[4].

وكذلك كان الفهم المتبادر أبرز سمات فهم الصحابة بعد رسول الله ﷺ، كما قال إمام الحرمين: « إنّ أصحاب الرسول ﷺ ما كانوا يجْرُون على مراسم الجدليين من نظّار الزمان في تعيين أصل والاعتناء بالاستنباط منه، وتكلُّفِ تحريرٍ على الرسم المعروف المألوف في قبيله، وإنما كانوا يرسلون الأحكام ويعقلونها في مجالس الاشتوار بالمصالح الكليّة »[5]، بمعنى أنّهم كانوا يفهمون علل الأحكام من أدلتها على مقتضى فهم الفطرة

---

(١) مخليا به: أي كلكم يراه منفردا لنفسه، ينظر: ابن الأثير، النهاية، ٢/ ٧٤.

(٢) أخرجه أحمد في مسنده، ٣/ ١١، وأبو داود، كتاب السنة، باب في الرؤية، (ص٧١٠)، رقم ٤٧٣١، وابن ماجة في سننه، باب فيما أنكرت الجهميّة، (ص٤٨)، رقم ١٨٠، والحاكم في مستدركه، ٤/ ٥٦٠، وقال: صحيح الإسناد، ووافقه الذهبي، وقال عنه ابن تيمية في مجموع الفتاوى ٦/ ٤٩٧: إسناده جيد، و في بيان تلبيس الجهمية، ٧/ ٤٦: مشهور في السنن والمسانيد، وقال عنه الألباني في مشكاة المصابيح، ٣/ ١٥٧٥: إسناده ضعيف وبعضهم يحسّنه.

(٣) ينظر: الموصلي، مختصر الصواعق المرسلة، (ص٥٤٠).

(٤) ابن تيمية، الفتاوى الكبرى، ٦/ ٤٧٢.

(٥) .البرهان، ٢/ ٥٤٢.

الأميّة، المقتضي للفهم المتبادر دون الفهم المتعمّق المُتقعّر.

٦- ممانعة المنهج الفطري للتأويل:

وجه ممانعة الفطرة للتّأويل:

الاعتماد على المعنى الظاهر في المنهج الدلالي الفطري يستلزم بالضرورة طرح التأويلات البعيدة عن ظاهر معنى اللفظ، فالظاهر الصريح المفيد بنفسه يجب المصير إلى اعتقاده والأخذ بمعناه كما أدّاه اللفظ دون تأويلٍ يصرفه إلى غيره بلا دليل، وإلا كان التأويل عنادا ومراغمةً للشرع.

وعند مقابلة الظّاهر بالتأويل نجد الظّاهر هو: « **كلّ ما كان من المعاني العربيّة التي لا ينبني فهم (النّص) إلا عليها** »[١]، والتأويل هو: (**حمل اللفظ على غير مدلوله الظاهر منه، مع احتماله له**)[٢]، وبذلك نعلم أنّ التأويل أمر طارئ يُحيل اللفظ إلى غير ظاهره، فلا يسوغ حمل اللفظ عليه بتقديمه على الظّاهر المتبادر إلا بدليل، لأنّ احتمال التأويل لا يخطر على بال المستمع إلا بالتنصيص على معناه والإخطار به، و « **ما لا يخطر بالبال إلا بالأخطار، وجاز أن يَشذّ عن ذكر اللافظ وذهنه، حتى جاز إخراجه عن اللفظ - كيف يجوز قصر اللفظ عليه؟** »[٣] فالظاهر المتبادر هو الأولى بالإفادة والحمل، كما يقول إمام الحرمين: « **كلّ ظهور يُتلقّى من وضع اللسان فهو الذي يثبت عندنا وجوب العمل به، ما لم يمنع منه مانع** »[٤].

وتقديم الاحتمال المرجوح على المتبادر الراجح يعدّ تأويلا قبيحا، كمَن يقول: إنّ أمره تعالى باجتناب الخمر والميسر في قوله: ﴿إِنَّمَا ٱلْخَمْرُ وَٱلْمَيْسِرُ وَٱلْأَنصَابُ وَٱلْأَزْلَٰمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ

---

(١) الشاطبي، الموافقات، ٤/ ٢١٤.

(٢) ينظر: الآمدي، الإحكام، ٣/ ٥٣، وابن أمير حاج، ١/ ١٥٢، والمرداوي، التحبير، ٦/ ٢٨٤٩.

(٣) الغزالي، المستصفى، ٣/ ١٠٨.

(٤) البرهان، ١/ ٢٥١. .

﴿ٱلشَّيۡطَٰنِ فَٱجۡتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمۡ﴾[1]،على الندب، وأنّ قوله تعالى بعد ذلك: ﴿فَهَلۡ أَنتُم مُّنتَهُونَ﴾[2]، استفهام يفيد الطلب غير الجازم، فيكون حكم الخمر والميسر مكروها، فذلك قُبح في الفهم و فُحش في التأويل، إذ الأمر باجتناب ذلك ظاهر في الإيجاب[3]، « **فالواجب حمل كلام الله تعالى ورسوله ﷺ وحمل كلام المكلف على ظاهره الذي هو ظاهره، وهو الذي يُقصد من اللفظ عند التخاطب، ولا يتم التفهيم والفهم إلا بذلك. ومدّعي غير ذلك على المتكلم القاصد للبيان والتفهيم كاذب عليه** »[4].

ومناط التأويل: هو اللفظ المحتمل الراجح في أحد محامله، فالاحتمال الراجح يسمّيه الأصوليون بـ (**الظاهر**)، وعند تأويله يتنزّل التأويل على غير ذلك الظاهر من احتمالات اللفظ، فيخرج بذلك عن مناط التأويل:

- (**النّص**) غير المحتمل، فلا يسوغ تأويله، فإنّ « **النص ما لا يتطرق إلى فحواه إمكان التأويل** »[5]، لأنّ ما لا يقبل الاحتمال لا يدخله التأويل بحال[6].
- (**المجمل**) المحتمل لأكثر من معنى على حدّ سواء، فلا يكون مناطا للتأويل، لأنّه لا مزيّة بين محتملاته، حتى لا يسوغ فرض الاستدلال به قبل بيانه، وبيانه هو تأويل بمعنى التفسير، لا بمعنى صرف اللفظ عن ظاهره[7].

حماية الظاهر من التأويل عند الأصوليين:

وقد تواصى الأصوليون على حماية المعنى المتبادر للذهن، وصيانته عن التأويلات البعيدة، حيث « ثبت يقيناً أنّ الكلمات معبِّرات عمّا وضعت له في اللغة، وأنّ ما عدا

---

(١) من الآية ٩٠، من سورة المائدة.

(٢) من الآية ٩١، من سورة المائدة.

(٣) ينظر: الطوفي، شرح المختصر، ١/ ٥٥٥، و١/ ٥٥٨-٥٦٠.

(٤) ابن القيم، إعلام الموقعين، ٤/ ٥١٩.

(٥) الجويني، البرهان، ١/ ٣٣٦.

(٦) ينظر: ابن السمعاني، قواطع الأدلة، ١/ ٤١٠، والطوفي، شرح المختصر، ١/ ٥٥٩، والشاطبي، الموافقات، ٣/ ٣٣٠. .

(٧) ينظر: الجويني، البرهان، ١/ ٣٣٦.

ذلك باطل، فصح اتباع ظاهر اللفظ بضرورة البرهان ...، ومَن ترك ظاهر اللفظ وطلب معاني لا يدلّ عليها لفظ الوحي فقد افترى على الله عزو جل... »[1]، و« مَن أزاح اللّفظ عن موضوعه في اللغة التي بها خوطبنا بغير أمرٍ من الله تعالى أو رسوله ﷺ فعدّاه إلى معنى آخر فقد اعتدى »[2].

فلا يجوز إهدار مدلول اللفظ الظاهر واعتماد المدلول البعيد إلّا بمسوّغات تجعل البعيد قريبا، لأنّ الضعيف قد يقوى بغيره، حتّى يصير أقوى ممّا كان أقوى منه، وهذا أمرٌ مدرك بالحسّ، فكذلك دلالة الألفاظ قد يحتمل اللفظ مدلولين أحدهما أرجح من الآخر لظهوره، لكنّ المدلول المرجوح وافقه دليل من خارجه انضمّ إليه وصار به أرجح من الظاهر[3]، وذلك من لوازم الكلام المفيد، « فكلام الحكيم من النّاس الذي أراد به الإفهام، لابد إذا أراد غير معناه عند الإطلاق، من أنْ يأتي بقرينة تُبيّن بعضَ المراد، أو قرينة تُبيّن المراد، **ويصير اللفظ بها ظاهراً** »[4].

وذلك بالأساس يعتمد على أنّ التأويل المقبول له وجه في وضع اللفظ المؤوّل، سواء كان وجه القبول جاء من وضع اللغة أو العرف أو الشرع، كما قال الزركشي: « وشرطُ التأويل: أن يكون موافقا لوضع اللغة أو عرفٍ أو الاستعمال، أو عادة صاحب الشرع »[5]، فَالتأويل الصحيح لا بدّ و« أن يصحّ على مقتضى الظاهر المُقرّر في لسان العرب، ويجري على مقاصد العربيّة »[6].

---

(١) ابن حزم، الإحكام، ٣/ ٤١٠.

(٢) المرجع السابق، ٣/ ٤٠٨.

(٣) ينظر: الغزالي، المستصفى،٣/ ٨٨، والآمدي، الإحكام، ٣/ ٥٣،والطوفي، شرح المختصر، ١/ ٥٦٣، والزركشي، البحر المحيط، ٣/ ٢٦، والأصفهاني، بيان المختصر، ٢/ ٤١٨، وحاشية العطار على المحلي، ٢/ ٨٨.

(٤) ابن تيمية، بيان تلبيس الجهمية، ٨/ ٤١٩.

(٥) الزركشي، البحر المحيط، ٣/ ٣٢.

(٦) الشاطبي، الموافقات، ٤/ ٢٣٢.

وإذا صحّت تسمية التأويل بـ (باطن اللفظ) فإن « **الظاهر مُحتاج إلى الباطن، لأنّه معنى له، والباطن مُحتاجٌ إلى الظاهر، لأنّه دليل عليه... فجعل الله الظاهر دليلا على الباطن وسُلّما إليه** »[1]، فالتأويل الصحيح أحد محامل اللفظ غير منفصل عنه، وقد كان بعيدا واقترب بفضل القرينة المقتضية للتأويل، لهذا يُشترط أبداً في صحة المؤوّل: « **أن يكون أقوى دلالة من صيغة اللفظ (الظاهر)** »[2]، واللفظ المؤول « يؤول إلى الظهور عند مساعدة الدليل »[3]، حتّى يصير اللفظ منسجما مع معناه المؤوّل به، متمكّنا فيه، غير قلقٍ ولا نابٍ عنه.

أصناف التأويل وأمثلتها:

ينقسم التأويل إلى ثلاثة أصناف، هي:

الصنف الأول: التأويل الفاسد:

وهو التأويل بلا دليل، ويسمّيه الأصوليون لَعِبا، كتأويل الباطنيّة وبعض غلاة الصوفيّة والمتكلمين للنّصوص الخبريّة والعمليّة القطعيّة[4]، وهو « **كلّ ما لم يحتمل التأويل في نفسه، وتواتر نقله، ولم يُتصوّر أن يقوم برهان على خلافه، فمخالفته – بالتأويل- تكذيب محض** »[5]، « ممّا يُعلم بالاضطرار أنّها – تأويلات- باطلة، وأنّها من باب تحريف الكلِم عن مواضعه »[6]، وأنّها « رأيُ كلِّ قاصدٍ لإبطال الشريعة »[7].

(١).ابن وهب، البرهان في وجوه البيان، (ص ١٦ و٢١).

(٢).ابن رشد، الضروري في أصول الفقه، (ص١٠٩).

(٣).الزركشي، البحر المحيط، ١/ ٣٢٧.

(٤) ينظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ١٣/ ٢٣٦، وما بعدها، والشنقيطي، مذكرة في أصول الفقه، (ص٢٧٦) وأضواء البيان، ١/ ٣١٦.

(٥) الغزالي/ فيصل التفرقة بين الإيمان والزندقة، (ص٦٤).

(٦) ابن تيمية، الفتاوى الكبرى، ٥/ ٢٥٩.

(٧) الشاطبي الموافقات، ٣/ ١٣٣.

وأكثر هذا التأويل صادر من غلوّ الفهم الفلسفي والصوفي للقرآن الكريم، الذين يقولون بالتفسير الفيضي أو الإشاري، «وهو تأويل آيات القرآن الكريم على خلاف ما يظهر منها، بمقتضى إشارات خفيّة تظهر لأرباب السلوك، ويُمكن التطبيق بينها وبين الظاهر المرادة»[1].

ولّما بنى غلاة المتصوّفة منهجهم الفكري ومسلكهم السلوكي على مباحث فلسفيّة وأسرار باطنيّة، أصبح عسيرا على الصوفي أن يجد في القرآن ما يخدم فكره ومسلكه، فاضطرّ إلى تعسّف فهم القرآن على غير ظاهره العربي، حتى يجد ما يشهد له ويستند إليه، فنتج عن ذلك فساد في الفهم وانحلال في التأويل[2].

ومن أمثلة التأويل الفاسد:

١- تأويل بعض المتصوّفة للفظ (البيت) في قوله تعالى: ﴿ **إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِى بِبَكَّةَ** ﴾[3]، بأنه قلب محمد ﷺ، يؤمن به مَن أثبت اللهُ في التوحيدَ، واقتدى بالنبي ﷺ، «**وهذا التفسير يحتاج إلى بيان، فإن هذا المعنى لا تعرفه العرب ولا فيه من جهتها وضع مجازي مناسب، ولا يلائمه مساق بحال**»[4]، والظاهر الصحيح من اللفظ أنّه الكعبة التي بها يطوفون وإليها يصلّون.

٢- تأويل بعض المتصوّفة للفظ (النّعلين) في قوله تعالى: ﴿ **فَٱخْلَعْ نَعْلَيْكَ** ﴾[5]، بالكونين الدنيا والآخرة، أو أن المراد هو الاستغراق في خدمة الله، وهو فهم خارج عن ظاهر لغة العرب، لا تفهمه العرب لا من حقائقها ولا مجازاتها المستعملة[6]، والظاهر

---

(١) الذهبي، التفسير والمفسرون، ٢/ ٣٠٨.

(٢) ينظر: المرجع السابق، والغزالي، فضائح الباطنية، (ص١١-١٢)...

(٣) من الآية ٩٦، من سورة آل عمران.

(٤) الشاطبي، الموافقات، ٤/ ٢٤٧.

(٥) من الآية ١٢، من سورة طه.

(٦) ينظر: الشاطبي، الموافقات، ٣/ ٢٥٠، و٤/ ٢٥٠، والألوسي، روح المعاني، ١٦/ ١٥٥.

من اللفظ أنهما نعلان حقيقيتان، قد أُمر بخلعهما تشريفا للبقعة التي يطؤها[١].

٣- تأويل بعض المتكلمين للفظ (الآفلين) في قوله تعالى: ﴿فَلَمَّآ أَفَلَ قَالَ لَآ أُحِبُّ﴾[٢]، بمعنى (المتحركين)، بغية نفي صفات الله تعالى القائمة في ذاته تعالى، بحجة أن الحركة يلزم منها الحدوث والتغيّر، فيجب نفي كلّ حادث متغيّر عن الله تعالى، كصفة الكلام وغيرها، ولم يكن تفسير الآفلين بالمتحركين مقبولا في اللغة، بل هو تأويل فاسد، لأنّ «الأفول هو التغيّب والاحتجاب باتفاق أهل اللغة والتفسير، وهو من الأمور الظاهرة في اللغة»[٣].

٤- تأويل الرافضة الماجن حين قالوا: إنّ قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُكُمۡ أَن تَذۡبَحُواْ بَقَرَةً﴾[٤]، ليس على ظاهره، بل المراد بالبقرة عائشة أم المؤمنين رضوان الله عليها، ولم يرد بقرةً قط، وأنّ قوله: ﴿وَأَوۡحَىٰ رَبُّكَ إِلَى ٱلنَّحۡلِ﴾[٥]، ليس على ظاهره، إنّما النحل بنو هاشم[٦].

٥- تأويل لفظ (الخليل) في قوله تعالى: ﴿وَٱتَّخَذَ ٱللَّهُ إِبۡرَٰهِيمَ خَلِيلٗا﴾[٧]، بمعنى

---

(١) ينظر: الغزالي،فيصل التفرقة بين الإيمان والزندقة، (ص٥٥)، وتفسير ابن كثير، ٥/ ٢٧٦. والألوسي، روح المعاني، ١٦/ ١٦٩.

وعقّب أبو حامد الغزالي على هذا التأويل وشبهه من نفس المرجع بقوله: (ولعلّ الظنّ في مثل هذه الأمور التي لا تتعلّق بأصول الاعتقاد، وتجري عندهم مجرى البرهان في أصول الاعتقاد، فلا يكفّرون فيه ولا يبدّعون، نعم إن كان هذا فتح هذا الباب والتصريح يؤدّي إلى تشويش قلوب العوامّ فيُبدّع صاحبه... وأمّا ما يتعلّق من هذا الجنس بأصول العقائد المهمّة فيجب تكفير مَن يغيّر الظاهر بغير برهان قاطع، كالذي ينكر حشر الأجساد وينكر العقوبات الحسيّة في الآخرة بظنون وأوهام ...).

(٢) من الآية ٦٧، من سورة الأنعام.

(٣) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٦/ ٢٥٤.، وينظر: دقائق التفسير، ٢/ ١١٤، ودرء تعارض العقل والنقل، ٨/ ٣٥٦.

(٤).من الآية ٦٧، من سورة البقرة.

(٥).من الآية ٦٨، من سورة النحل.

(٦).ينظر: ابن حزم، الإحكام، ٣/ ٤٠٧.

(٧).من الآية ١٢٥، من سورة النساء.

الفقير، وهو تأويل يجعل المعنى القرآني غير صحيح، غير جار على ظاهر اللسان العربي[1].

الصنف الثاني: التأويل البعيد:

وهو التأويل المبنيّ على دليل يظنه النّاظر دليلا وليس كذلك، ويُسمّى تأويلا مرجوحا، كتأويل الفقهاء لبعض النصوص العمليّة الفرعيّة من غير دليلٍ راجحٍ[2]، فهو ممّا يسوغ اختلاف المجتهدين فيه، وإنّما يُناقشها الأصوليون من باب تدريب أفهام المبتدئين للنّظر في أمثالها[3]، كما قال الغزالي عن بعض تأويل الحنفيّة: « **والإنصاف** أن ذلك يختلف بتنوّع أحوال المجتهدين، وإلا فلسنا نقطع ببطلان تأويل أبي حنيفة مع هذه القرائن، **وإنّما المقصود تذليل الطريق للمجتهدين** »[4].

ومن أمثلة التأويل البعيد:

١- تأويل بعض السلف للفظ (البيضة) ولفظ (الحديد) من قوله ﷺ: **(لعن الله السارق يسرق البيضة فتقطع يده، ويسرق الحبل فتقطع يده)**[5]، ببيضة الحديد[6] وبحبل السفينة، وهو حمل لا يصحّ عند من يعرف اللغة ومخارج كلام العرب، لأن مساق الحديث ليس موضع تكثير لِما يسرقه، بل مساق تحقير للسارق والمسروق، إذ لا يُذمّ في العادة مَن خاطر على شيء له قَدرٌ كبير، وثمن بيضة الحديد وحبل السفينة أضعاف ثمن بيضة الدجاج والحبل المعهود الظّاهر من الحديث[7].

---

(١). ينظر: الشاطبي/ الموافقات، ٣/ ٣٣٢.

(٢) ينظر: الشنقيطي، مذكرة في أصول الفقه، (ص٢٧٦) وأضواء البيان، ١/ ٣١٦.

(٣) ينظر: الآمدي، الإحكام، ٣/ ٦٣، والزركشي، البحر المحيط، ٣/ ٣٤.

(٤) المستصفى، ٣/ ٩٤.

(٥) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الحدود، باب لعن السارق إذا لم يُسمّ، (ص١١٦٩)، رقم ٦٧٨٣، ومسلم في صحيحه، كتاب الحدود، باب حد السرقة ونصابها، (ص٧٤٨) رقم ٤٤٠٨.

(٦) بيضة الحديد: هي التي يُغطَّى بها الرأس في الحرب، ينظر شرح النووي على مسلم، ١/ ١٥٨.

(٧) ينظر: الزركشي، البحر المحيط، ٣/ ٣٢،، وحاشية العطار على شرح المحلّي، ٢/ ٩٢، وشرح النووي على مسلم، =

٢- تأويل الحنفية للفظ (الإمساك) من قوله ﷺ للذي أسلم وتحته عشر نسوة: **(أمسك أربعا وفارق سائرهن)** [١]، بابتداء النكاح، حتّى يُوافق مذهبهم الذي يمنع التخيّر منهنّ، ويجعل الإمساك محصورا في أوّل أربع زوجات إذا وقعن على الترتيب دون البواقي.

وظاهر الحديث استدامة النّكاح دون الاستئناف، لأنه أمر بالإمساك وهو ظاهر في الاستدامة، ولا دليل على صرفه إلى الابتداء، ثم إن الابتداء يخفى على البعض من لفظ الإمساك، حتى يصعب أن يُخاطَب به حديث عهدٍ بالإسلام [٢].

الصنف الثالث: التأويل الصحيح:

وهو التأويل المبنيّ على دليل راجح، ويُسمّى تأويلا صحيحا[٣]، فالتأويل « مقبول معمول به إذا تَحقّق بشروطه، ولم يزل علماء الأمصار في كلّ عصر من عهد الصحابة إلى زمننا عاملين به من غير نكير »[٤].

وشروطه: قيام الدليل عليه، وأهليّة الناظر، وقبول اللفظ للتأويل[٥]، فأمّا الدليل المسوِّغ للتأويل فيجب وزنه، فإنْ رَجَح على ظاهر اللفظ وإلا سقط اتفاقا[٦]، وأمّا

= ١/ ١٥٨، و ١١/ ١٨٢.

(١) أخرجه الشافعي في مسنده، ٣/ ٧٠، وابن حبان في صحيحه، ٦/ ١٨٢ (الإحسان)، بهذا اللفظ، وأخرجه أحمد في مسنده، ٢/ ١٣، وابن ماجة في سننه، كتاب النكاح، باب الرجل ويسلم تحته أكثر من أربع، (ص٣٣٨) رقم ١٩٥٢، والترمذي في سننه، كتاب النكاح/ باب ما جاء في الرجل يسلم وعنده عشر نسوة، (ص٢٦٧) رقم ١١٨٢، بلفظ (اختر أربعا)، وصححه ابن العربي في أحكام القرآن ١/ ٤٠٩، وابن القيم في إعلام الموقعين، ٤/ ١٧١، والألباني في الإرواء، ٦/ ٢٩١.

(٢) ينظر: الغزالي، المستصفى، ٣/ ٩٢، والآمدي، الإحكام، ٣/ ٤٥، والطوفي، شرح المختصر، ١/ ٥٧١، والزركشي، البحر المحيط، ٣/ ٤٣، والأصفهاني، بيان المختصر، ٢/ ٤١٨، وابن أمير حاج، التقرير والتحبير، ١/ ١٥٢

(٣) ينظر: الشنقيطي، مذكرو في أصول الفقه، (ص٢٧٥) وأضواء البيان، ١/ ٣١٦.

(٤) الآمدي، الإحكام، ٣/ ٥٣.

(٥) ينظر: المرجع السابق، ٣/ ٥٤.

(٦) ينظر: المرجع السابق، والغزالي، المستصفى، ٣/ ٨٨، والطوفي، شرح المختصر، ١/ ٥٥٩.

أهليّة الناظر فهو ليس بالأمر الهيّن، «بل لا يستقلّ به إلا الماهر الحاذق في علم اللغة، العارف في بأصول اللغة، ثمّ بعادة العرب في الاستعمال في استعاراتها وتجوزاتها، ومنهاجها في ضروب الأمثال»(١)، وأمّا قبول اللفظ للتأويل فذلك «بأن يكون اللفظ ظاهرا فيما صرف عنه محتملا لما صرف إليه»(٢).

ومستند التأويل الصحيح بشروطه الشرعية هو **المحافظة على مقصود الكلام**، وذلك أن تفسير الكلام بحسب وضع اللغة وظاهرها قد يتعارِض مع قَصد الكلام بحسب السياق والتركيب، فتكون العبرة في الحمل حينئذ هو (**حمل اللفظ بحسب قصد الكلام، لا بحسب تفسير اللغة**)(٣).

ومن أمثلة التأويل الصحيح:

١-تأويل جمهور الفقهاء للفظ (الملامسة) في قوله تعالى: ﴿**أَوْ لَٰمَسْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَلَمْ تَجِدُواْ مَآءً فَتَيَمَّمُواْ صَعِيدًا طَيِّبًا**﴾(٤)،بصرفه إلى معناه المجازي، وهو الجماع، أو اللمس بشهوة، دون مطلق اللّمس والجسّ باليد، واللفظ ظاهر في مطلق اللّمس، وإخراج بعض معنى اللفظ يُعدّ تأويلا، وإنّما جاز تأويل اللفظ بإخراج مجرّد اللّمس منه بقرينتين، **الأولى**: لأنّ اللّمس المقرون بين الرجل والمرأة لا يكون إلا بشهوة في تعبير القرآن، فجرى التأويل على قياس أصول الشريعة(٥)، **الثانية**: لأنّ حمله على معنى اللّمس ينتقض بلمس الصغيرة جدّا(٦).

---

(١) الغزالي، فيصل التفرقة بين الإيمان والزندقة، (ص٦٩).

(٢) الآمدي، الإحكام، ٣/ ٥٤.

(٣) ينظر: الشاطبي، الموافقات، ٢/ ١٣٣.

(٤) من الآية ٦، من سورة المائدة

(٥) ينظر: ابن تيمية، الفتاوى الكبرى، ١/ ٤٤٠.

(٦) ينظر: أصول الشاشي، (ص١٧٥-١٧٦).

٢- تأويل بعض الفقهاء للفظ (الجار) في قوله ﷺ: (**الجار أحق بسَقبه**[١])[٢]، على الجار الشريك المُقاسِم، فتجب له الشّفعة[٣] دون غيره، وظاهر اللفظ أنّها تجب لكلّ جار، وحصرها بالشريك المقاسم احتمال مرجوح، وإنّما رجح الاحتمال المرجوح بدليلين، **الأوّل**: قوله ﷺ: (**إذا وقعت الحدود وصرفت الطّرق فلا شفعة**)[٤]، فظهر أنّ الجار الشريك المُقاسم هو المعنيّ في الحديث السّابق، لأنّ الشفعة ترتفع بارتفاع وجوده[٥]، **والثاني**: لأنّ الشّفعة على خلاف الأصل، إذ هي انتزاع ملك من صاحبه بغير رضاءٍ منه، لمصلحة راجحة، وهي مخافة الضرر على الجار، فيقدّر الضرر بقدره، وهو تحقّقه بالجار الشريك المقاسم[٦].

٧- أثر الحمل على فهم الفطرة الأميّة:

أصبح من الثابت المُقرّر أنّ منهج الفهم بمقتضى الفطرة الأميّة أحد الوسائل الشرعيّة في قراءة النصوص وفَهْم التكاليف، حيث تضافرت الأدلّة على تكوين هذا المعنى، ومن ذلك أنّ الله جعل الدّين الحنيف على وِزان الفطرة الصحيحة، فقال تعالى: ﴿ فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا ﴾[٧]،وما ذلك إلّا لأنّ الفطرة هي الآلة الموثوق بها في صيانة الفهم من الاستطالة على الشرع بغير حقّ، وأنّها الحصن الحصين لأقوال الشريعة من التفاسير المغلوطة، وأنّها الطّود المُنيف الذي يتبدّد دونه

---

(١) السَّقب: بالسين والصاد، بمعنى: القُرب، يقال سقبت الدّار وأسبقت، أي قَربت، والمعنى: الجار أحق بالشفعة.من الذي ليس بجار، ينظر: ابن الأثير، النهاية، ٢/ ٣٧٧.

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الحيل، باب في الهبة والشفعة، (ص١٢٠٣)، رقم ٦٩٧٧.

(٣) الشفعة هي: استحقاق الشريك انتزاع حصة شريكه المنتقلة عنه، مِن يدِ مَن انتقلت إليه، ينظر: البعلي، المُطلع على أبواب المُقنع، (ص٣٣٥).

(٤) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الحيل، باب في الهبة والشفعة، (ص١٢٠٣)، رقم ٦٩٧٦.

(٥) ينظر: الطوفي، شرح المختصر، ١/ ٥٦٢، والشنقيطي، مذكرة في أصول الفقه، (٢٧٦).

(٦) ينظر: ابن قدامة، المغني، ٧/ ٤٣٧- ٤٣٨.

(٧) من الآية ٣٠، من سورة الروم.

تفسير الشريعة بمحض التشّهي والهوى، فلا يخترقه تأويل محرّف ولا تغيير مبدّل، ولهذا كان التزام الفهم بمنهج الفطرة الصحيحة مقصودا قصدا غائيا في نظر أهل التحقيق من الأصوليين، لِعونها على سلامة الاعتقاد وصحة القراءة وإدراك المُراد، ولأنّ الفهم بها يكون عَذْبَ المَذَاق، محمود الغبّ.

ويتبيّن أثر الحمل على منهج الفطرة الأميّة بالأثرين التاليين:

الأوّل: إقصاء التأويل الفلسفي من تفسير الشريعة:

فلا مدخل للنظريات الفلسفية والتعمّقات المنطقيّة في دلالة النصوص الشرعيّة، مادام أنّ علم الفلسفة غير لائق بسماحة الفِطرة وبساطة الأميّة، بل قائم على كدّ الذهن بتكلّف الفهم وتعقيد الفِكْر، مع جرّ العقل إلى الخوض فيما ليس له به علم.

ولمّا قال الشاطبي: «**هذه الشريعة المُباركة أُميّة**»[(١)]، علّق عليه الشيخ عبد الله دراز[(٢)] بقوله: «**لا تحتاج في فهمها وتعَرُّف أوامرها ونواهيها إلى التغلغل في العلوم الكونية والرياضيات، وما إلى ذلك**»[(٣)]، فالفطرة كمنهج فَهم وإدراك كافيةٌ لمعرفة أصول الإيمان واعتقادها، شافيةٌ لفهم تكاليف الشريعة والعمل بها، فإنّ «أرقّ أساليب الإقناع، وأبلغ وسائل الإذعان بأصول الإيمان، إحالة المُخاطبين إلى غرائزهم وفِطَرهم، وتذكيرهم بتأثير التربيّة التقليدية في أنفسهم، ومنَاشِئ عُروض الشبهات لأذهانهم، وإلزامهم الحُجّة بمحاسبة عُقولهم لأنفسهم على تعارض الأفكار وتناقض الأقوال»[(٤)]، ففي منهج الفطرة غُنية تامّة عن الاستدلال بالمطالب البرهانية المنطقية، والدلائل العقليّة الكلاميّة، لأن «الفطرة إن كانت صحيحةً وَزنت بالميزان العقلي، وان

---

(١) الموافقات، ٢/ ١٠٩.

(٢) هو عبد الله بن الشيخ محمد بن الشيخ دراز، مصري أزهري، شيخ في الفقه والأصول،وعالم في الأدب والجغرافيا، من آثاره: تاريخ أدب اللغة العربية، وتعليقات على موافقات الشاطبي، توفي سنة ١٩٣٢م.
[ينظر: الفتح المبين في طبقات الأصوليين، ٣/ ١٧٣]

(٣) تعليق الشيخ دراز على الموافقات، ٢/ ١٠٩.

(٤) محمد رشيد رضا، تفسير المنار، ٨/ ٢٤١.

كانت بليدةً أو فاسدةً لم يزِدْها المنطِقُ إلا بَلادةً وفسادا»[1].

ولا يعني ذلك أنّ تعليم الأنبياء – عليهم الصلاة والسلام – مقصورٌ على مجرّد الخبر، بل شرحوا البراهين العقليّة التي بها تُفهم العلوم الإلهيّة والعلوم الشرعيّة، بما لا يُوجد عند المناطقة البتّة، فمثلاً: إذا كان المناطقة أثبتوا صحّة الإمكان بمجرّد عدم علم الذهن عن امتناعه عند عَرضه عليه، بأن يقول يمكن هذا، ولو لم يحصل في الخارج، فإنّ القرآن الكريم استدلّ بالإمكان بما هو أوفق لفطرة الله تعالى، وأكمل في الاستدلال، حيث استدلّ بالإمكان الخارجي لا الذّهني، فإنّ الإمكان الذّهني لا يلزم منه إمكان خارجي، كما في استدلاله بالإمكان الخارجي على إمكان الميعاد بطرق مختلفة، فتارةً يستدلّ على إمكان الميعاد بِمَن أماتهم الله تعالى ثمّ أحياهم، كقوله تعالى: ﴿ أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَىٰ قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَىٰ عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّىٰ يُحْيِي هَٰذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا ۖ فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِائَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ ﴾[2]، وتارةً يستدل على ذلك بالنشأة الأولى، كقوله تعالى: ﴿ قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ ﴾[3]، فإنّ الإعادة أهون من الابتداء[4]، فـ «الرسل – صلوات الله عليهم- بيَّنت العلوم العقلية التي بها يتم دينُ النّاس علماً وعملاً، وضَرَبت الأمثال، فكَمَّلت الفطرة بما نبّهتها عليه، وأرشدتها ممّا كانت الفطرة معرضةً عنه»[5].

الأثر الثاني: يسر فهم الشريعة:

فبفضل الفهم الفطري الأمّي تيّسرت علوم الشريعة، ووسِعت الجمهور من عرب وعجم، إذ لو كان فهم أصول الشريعة وأحكامها العامّة مُحتاجاإلى مسالك فلسفيّة عقليّة غير الفطرة والأميّة لشقّ فهمها على الجمهور، فضلا عن امتثالها، لكنّ اقتضاء نصوص

(١) ابن تيمية، الرد على المنطقيين، (ص٣٧٥)، وينظر مجموع الفتاوى، ٩/ ٢٤١-٢٤٢.

(٢) من الآية ٢٥٩، من سورة البقرة.

(٣) من الآية ٧٩، من سورة يس.

(٤) ينظر: ابن تيمية، الرد على المنطقيين، (ص٣١٨-٣٢١)، ومجموع الفتاوى، ٩/ ٢٢٤-٢٢٥ .

(٥) الرد على المنطقيين، (ص٣٨٢).

الشريعة للفطرة ومعهود الأميّة جعلها سمْحةً ميسورة، فهي ميسورة لإدراك العقل، وميسورة لعمل الجوارح.

كما أكّد الرسول ﷺ تلك السّمة في الشريعة لمّا سُئل: أيّ الأديان أحبّ إلى الله؟ قال ﷺ: (**الحنيفيَّة السمحة**)[1]. وقال ﷺ في كلمة جامعة: (**إن الله تعالى رضي لهذه الأمة اليسر وكره لها العسر**)[2]، « وهذا كلّه فيما يتعلق بأحكام التكليف، لأنه عامّ يجب أن يفهمه العرب والجمهور ليُمكن الامتثال، **أمّا الأسرار والحِكم والمواعظ والعِبَر، فمنها ما يدقُّ عن فهم الجمهور، ويتناول بعضَ الخواصّ منه شيئا فشيئا، بحسب ما يسّره الله لهم وما يُلهمهم به** »[3].

ولا يعني ذلك خلوّ نصوص الشريعة من المعاني النفيسة، والمدارك العجيبة، والمسالك الدقيقة، والأفكار العظيمة، كلاّ، لكنّ المقصود أنّها تخلو من محالات الفهم لا من محارات العقل، كما قرّره الغزالي بقوله: « لا يرد الشرع بما يخالف العقل، لكن قد يرد بما يقصر العقل عن الاستقلال بإدراكه، إذ العقل قد لا يستقل »[4]، ولهذا « يجب الفرقُ بين ما يقصر العقل عن دركه وما يعلم العقل استحالته، بين ما لا يعلم العقل ثبوته وبين ما يعلم العقل انتفاءه، وبين محارات العقول ومحالات العقول، فإن الرسل - صلوات الله عليهم وسلامه- قد يُخبرون بمحارات العقول، وهو ما تعجز العقول عن معرفته، ولا يخبرون بمحالات العقول، وهو ما يعلم العقل استحالته »[5].

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه معلقاً، كتاب الإيمان، باب الدين يسر (ص ٩)، ووصله في الأدب المفرد، (ص ٩٤)، وأخرجه أحمد في مسنده، ١/ ٢٣٦، وعبد بن حميد في مسنده (ص١٩٩)، والطبراني في المعجم الكبير ١١/ ٢٢٦، وقال عنه الهيثمي في المجمع : ١/ ٦٠: « فيه ابن إسحاق، وهو مدلس ولم يصرح بالسماع » اهـ، وحسَّن إسناده ابن حجر في الفتح (١/ ١٢٦)، وينظر: المقاصد الحسنة (ص١٣٦)، وكشف الخفاء، ١/ ٥٢ – ٥٣.

(٢) أخرجه الطبراني في المعجم الكبير، ٢/ ٢٩٨، وقال عنه الهيثمي في المجمع ٤/ ١٥: « رجاله رجال الصحيح »، وينظر: المناوي، فيض القدير ٢/ ٢٩٩..

(٣) من تعليق الشيخ عبد الله دراز على الموافقات، ٢/ ١٠٩.

(٤) المستصفى، ١/ ١٤.

(٥) ابن تيمية، بيان تلبيس الجهمية، ٢/ ٣٦١.



الفصل الثاني
الدوافع والنشأة والتكوين

ويشتمل على مبحثين :

المبحث الأول : دوافع نشأة الدلالة الأصولية

المبحث الثاني :النشأة والتكوين

المبحث الأول

دوافع نشأة علم الدلالة الأصولية

ويشتمل على خمسة مطالب:

المطلب الأول: إجمال معنى اللفظ وغرابته

المطلب الثاني: الوقائع المستجدة.

المطلب الثالث: فساد اللسان العربي

المطلب الرابع: التعارض بين ظاهر الدّلالات

المطلب الخامس: بوادر التأويل الفاسد.

المطلب الأول: إجمال اللفظ وغرابته[1]

١ - وجه كون الإجمال أحد أسباب نشأة علم الدلالة:

اشتملت نصوص الشريعة على اللفظ الواضح المستقلّ بالإفادة من كلّ وجه، وعلى اللفظ المجمل الذي لم يستقل بالإفادة من وجه دون وجه، أو لم يستقل بالإفادة بنفسه من كلّ وجه، بل بقرينة تدلّ على معناه[2].

فأمّا الواضح المستقلّ في الدّلالة: فهو الكثير في الشريعة، بل هو عامّة نصوصها، حيث نزل الوحيان – القرآن والسنّة- للبيان والهدى، وإزالة الإشكال بين النّاس، وقد وصف الله القرآن بأنّه نزل: ﴿ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ ﴾[3]، وقد بيّن الله تعالى أنّ المُحكمَ: (الذي لا يفتقر في البيان إلى غيره)، هو أمُّ القرآن، بمعنى أنّه معظمه وجمهور ألفاظه[4] في قوله: ﴿ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ ﴾[5]، ومثاله: دلالة النهي في قوله تعالى: ﴿ وَلَا تَقْرَبُوا۟ ٱلزِّنَىٰٓ ﴾[6].

وأمّا المجمل: فهو القليل في الشريعة، ضرورة بناء نصوصها على الوضوح والتبيان، لا على الخفاء والإشكال[7]، ولأنّ «**المراد باللغة إنما هو الإفهام لا الإشكال**»[8] فلا يسوغ كثرته في الشريعة، وذلك المجمل منه ما استقّل بالإفادة من

---

(١) يتعرّض هذا المطلب إلى بيان كون الإجمال دافعا من دوافع نشأة علم الدلالة الأصولي، دون تفصيل أسباب الإجمال ذاته، فذلك سيفي به – إن شاء الله-مبحث دلالة الوضوح والخفاء من الفصل الثالث التالي.

(٢) ينظر: الغزالي، المستصفى، ٣/ ٢٥-٢٧.

(٣) من الآية ١٩٥، من سورة الشعراء.

(٤)، ينظر: الموافقات، ٣/ ٣٠٥-٣٠٨، وابن عاشور، التحرير والتنوير، ١٩/ ١٩٥.

(٥) من الآية ٧، من سورة آل عمران.

(٦) من الآية ٣٢، من سورة الإسراء.

(٧) ينظر: الشاطبي، الموافقات ٣/ ٣١٤.

(٨) ابن حزم، الإحكام، ٣/ ٣٧٢.

وجه دون وجه: كقوله تعالى: ﴿وَءَاتُواْ حَقَّهُۥ يَوْمَ حَصَادِهِۦ﴾[1]، فإنّ الإيتاء ويوم الحصاد معروف، ومقدار ما يؤتى غير معلوم، ومنه ما لم يستقلّ بالدلالة بنفسه من كلّ وجه، كإفادة لفظ (القرء) المشترك بين الطهر والحيض في قوله تعالى: ﴿ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾[2]،وكل لفظ مشترك ومبهم فهو كذلك[3].

واشتمال النّص على شيء من المجمل سائغ في كلّ كلام، « **لأن مادة الكلام لذاتها قابلة للإشكال، بحسب اختلاف نظمه وصيغه، ومقاصد المتكلمين به** »[4]، وكذلك كلام الله وكلام رسوله ﷺ اشتملا على المجمل بما يقتضيه معهود لسان العرب في إجمال بعض كلامها، قال الحارث المحاسبي[5]: « **منه -أي القرآن- غريب اللغة، ومنه ما لا يُعرف معناه إلا بالسنة، أو بالإجماع، ومنه ما لا يُعرف معناه إلا بعد تلاوة ما يأتي في سورته** »[6].

وقد نظر علماء الأصول إلى (المجمل) في الكلام، فوجدوا صور إجماله تكون:

- إمّا في ازدحام المعاني وتواردها على اللفظ من غير رُجحان، و« **تخليط المعاني هو الإشكال نفسه** »[7].
- أو في إبهامِ المعنى مع ظهور وجهه في اللغة، بسبب استعمال المُتكلّم للفظ المُبهم على

---

(١) من الآية ١٤١، من سورة الأنعام.

(٢) من الآية ٢٢٨،من سورة البقرة.

(٣) ينظر: الغزالي، المستصفى، ٣/ ٢٥-٢٧.

(٤) الطوفي، شرح مختصر الروضة، ٢/ ٦٧٥.

(٥) هو الحارث بن أسد المحاسبي، من أكابر الصوفية، عالم بالأصول والمعاملات، صنّف في الزهد والردّ على المعتزلة وغيرهم، منها: شرح المعرفة في التصوف، والمسائل في أعمال القلوب والجوارح، والبعث والنشور، ومائية العقل ومعناه، ورسالة المسترشدين، وفهم القرآن، توفي سنة ٢٤٣هـ.
[ينظر: طبقات الصوفية للسلمي، (ص٥٨)، وحلية الأولياء،١٠/ ٧٩]

(٦) فهم القرآن ومعانيه، (٣٢٦).

(٧) ابن حزم، الإحكام، ٣/ ٣٧٢.

غير ما عُرف به.

- أو في غرابة اللفظة المفردة من أجل استعارة ونحوها، فهي مجملة قبل تفسيرها، وذلك لندرة استعماله عند المُخاطَب[1]،« وليس المراد بغرابتها أنها مُنكرة أو نافِرة أو شاذّة، فإن القرآن مُنزّه عن هذا جميعه، وإنما اللفظة الغريبة هاهنا هي التي تكون حسنة مُستغربَة في التأويل؛ بحيث لا يتساوى في العلم بها أهلها وسائر الناس »[2]، **وما جمعه العلماء في غريب القرآن** « **إنّما** كان غريبا من أجل استعارة هي فيه، كمثل قوله تعالى: ﴿خَلَصُواْ نَجِيًّا﴾[3]،... دون أن تكون اللفظة غريبةً في نفسِها، إنّما ترى ذلك في كلمات معدودة كمثل قوله: ﴿رَبَّنَا عَجِّل لَّنَا قِطَّنَا﴾[4]... »[5].

ثمّ إنّ استبانة المُبهم ومعرفة المُجمل لا يحيط به كلّ ناظر في نصوص الشريعة، بل إنّ العرب المُخاطَبين بالقرآن والسنة ليسوا سواءً في فهمهما وتبيّن دلالتهما، كما قال ابن قتيبة[6]: « والعرب لا تستوي في المعرفة بجميع ما في القرآن من الغريب، والمتشابه، بل لِبعضها الفضل على بعض، والدليل عليه قول الله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ﴾[7]، ونحن نذهب إلى أنّ الراسخين يعلمونه على ما بيّنا، فأعْلَمنا الله تبارك

---

(١) ينظر: البخاري، كشف الأسرار، ١/ ٥٤، وابن أمير حاج، التقرير والتحبير، ١/ ١٥٩، وعبد الوهاب خلاف، علم أصول الفقه، (ص١٧٢-١٧٣).

(٢) الرافعي، إعجاز القرآن والبلاغة النبوية، (ص٥٣).

(٣) من الآية ٨٠، من سورة يوسف.

(٤) من الآية ١٦، من سورة ص.

(٥) الجرجاني، دلائل الإعجاز، (ص٣٦٧-٣٦٨).

(٦) هو عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدّينوري، من أئمة الأدب واللغة، ومن المصنفين المكثرين، من مصنفاته:" تأويل مختلف الحديث،وغريب الحديث، وأدب الكاتب، و تأويل مشكل القرآن، والمعارف، وعيون الأخبار، والشعر والشعراء، والمسائل والأجوبة، وغيرها، توفي سنة ٢٧٦هـ

[ينظر: تاريخ بغداد، ١٠/ ١٦٨، ووفيات الأعيان، ٢/ ٢٠، ولسان الميزان، ٣/ ٣٥٧]

(٧) من الآية ٧، من سورة آل عمران.

وتعالى أنّ من القرآن ما لا يعلمه من العرب إلا مَن رسخ في العلم »[1].

ولربّما اشتبه اللفظ المجمل على بعض النّاظرين وأدخل بسببه الشُّبه على الشريعة[2]، **ولِهذا فإن أرباب التحريف والتبديل** « **يستعملون الألفاظ المُجملة والمتشابهة، لأنّها أدخل في التلبيس والتّمويه** »[3]، **لأنّ** « الكلام في الألفاظ المجملة بالنفي والإثبات دون الاستفصال يوقع في الجهل والضلال، والفتن والخبال، والقيل والقال، وقد قيل: **أكثر اختلاف العقلاء من جهة اشتراك الأسماء** »[4]، بل إنّ « أصل ضلال بني آدم من الألفاظ المجملة والمعاني المشتبهة، ولا سيّما إذا صادفت أذهانا سقيمة، فكيف إذا انضاف إلى ذلك هوى وتعصب؟ »[5]، فالاستقراء أثبت « **أنّ كثيرا من نزاع النّاس سببُه ألفاظ مُجملة، ومعان مُشتبِهة** »[6].

لذلك كلّه لم يكن يحسُن ترك المُجمل في الشريعة من غير تأسيس منهج للبيان، « وإنما لا يحسن ذلك: لأنّ المقصود بالخطاب إفهامُ السّامع،... فكذلك الخطاب بلفظ مجمل بدون بيان يقترن به لا يكون حسنا شرعاً، لأنّ المُخاطب لا يفهم المراد به، وإنّما يصح مع البيان... »[7]، فكان لزاما على علماء الشريعة إنشاء المنهج الدّلالي الشرعي الكاشف عن مواقع الإجمال وقواعد بيانه، حتّى يتبيّن إجمال الشارع على مراده

---

(١) المسائل والأجوبة في الحديث والتفسير، (ص٤٨)، وبهذا تتبيّن مبالغة ابن خلدون في المقدمة، (ص٤٠٩)، حين جعل العرب سواءً في فهم القرآن في قوله: « إن القرآن نزل بلغة العرب، وعلى أساليب بلاغتهم، فكانوا كلهم يفهمونه ويعلمون معانيه في مفرداته وتراكيبه ».

(٢) وأشار الإمام الشافعي لهذا المعنى كقوله في اختلاف الحديث المطبوع مع الأمّ، ٨/ ٦٦٣: « ولم يجد الذين يُظهرون القول بالحديث في شيء من الأحاديث من الشّبه ما وجدوا في المُجمل مع المُفسّر ».

(٣) ابن تيمية، منهاج السنة، ١/ ٢٧٩، وينظر: درء تعارض العقل والنقل، ١/ ٢٩٥.

(٤) ابن تيمية، منهاج السنة، ٢/ ٢٧١، بتصرف بسيط، وينظر: مجموع الفتاوى، ٥/ ٢١٧.

(٥) الموصلي، مختصر الصواعق المرسلة، (ص١٣٤)، وينظر: ابن القيم، شفاء العليل، (ص١٣٦).

(٦) ابن تيميّة، مجموع الفتاوى، ١٢/ ١١٤.

(٧) أصول السرخسي، ٢/ ٢٩.

الصحيح، ولا يَتسوّر أحدٌ عليه برأيه.

لهذا أصبح المجمل أحد مثارات علم الدّلالة الأصولي، حيث لا يزال الأصوليون يتتبّعون ألفاظه وأسبابه، ويشرحون منهج بيانه، ويضعون قواعد تفسيره، حتّى نشأ بسببه طائفة كثيرة مِن مباحث علم الدّلالة الأصولي، كما أنّ استبانة المُجمل على خلاف قواعد الأصول وقوانين النحو استبداد بالرأي وغلط في النظر، وهو التفسير المذموم، فلا يسع المفسّرَ ولا الفقيهَ الاستغناءُ مطلقا عن ضوابط علم الدّلالة الأصولي في بيان المجمل [1]، « **فإنّ مَن قال فيه (أي : القرآن) بِما سَنَح في وَهْمِه، وخَطَر على بالِه، من غير استدلال عليه بالأصول فهو مخطئ، وإنَّ مَن استنبط معناه بحمله على الأصول المحكمة المُتّفق على معناها فهو ممدوح** »[2].

وقد روي في الحديث عن أبي هريرة – رضي الله عنه– أنّ النبيّ ﷺ قال: **(أعربوا القرآن والتمسوا غرائبه)** [3]، و« المراد بإعرابه: معرفة معاني ألفاظه، وليس المراد به الإعراب المصطلح عليه عند النحاة، وهو ما يقابل اللحن، لأنّ القراءة مع فقده ليست قراءةً، ولا ثواب فيها، وعلى الخائض في ذلك التثبت والرجوع إلى كتب أهل الفنّ، وعدم الخوض بالظنّ، فهذه الصحابة - وهم العرب العرباء، وأصحاب اللغة الفصحى، ومَن نَزَل القرآن عليهم وبلغتهم- توقَّفوا في ألفاظٍ لم يعرفوا معناها، فلم يقولوا فيها شيئا »[4].

---

(١) ينظر: ابن عطية، المحرر الوجيز، ١/ ٤١.

(٢) القرطبي، أحكام القرآن، ١/ ٦٧.

(٣) أخرجه أبو يعلى الموصلي في مسنده، ١١/ ٤٣٦، وابن أبي شيبة في مصنفه، ٦/ ١١٧، والحاكم في مستدركه ٢/ ٤٣٩، وقال: هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه، وخالفه الذّهبي، وقال: بل أُجمع على ضعفه، وضعفه الهيثمي في مجمع الزوائد٧/ ١٣٦، وقال: فيه عبد الله بن سعيد المقبري، وهو متروك.وقال عنه الألباني في السلسلة الضعيفة ٣/ ٥٢٣: شديد الضعف.

(٤) السيوطي، الإتقان، ٣/ ٧٣٠.، وينظر: نفس المرجع، ٦/ ٢٢٧٢.

٢- المباحث الدلاليّة الأصوليّة النّاشئة بسبب الإجمال:

نشأت مباحث دلاليّة كثيرة بسبب الإجمال وكيفيّة بيانه، وأبرزها:

١- مبحث تعريف المجمل وأسبابه[١].

٢- مبحث تعريف البيان وطرقه. وقد عقد الشافعي بابا بعنوان: (كيف يكون البيان)[٢]، وأشار الغزالي إلى ارتباط بحث البيان بالإجمال، فقال: «أولى المواضع به أن يكون عُقيب المُجمل، فإنه يفتقر إلى البيان»[٣].

٣- تقرير مسألة حمل المجمل على المُبيّن، كما قعّدها الشافعي في قوله: «**إنّ حكمَ المُجمل حكمُ المُفسّر**»[٤]، وقوله: «**المُفسّر من القرآن يدلّ على معنى المُجمل**»[٥].

٤- التحقّق من إجمال طائفة من نصوص الشريعة، مثل قوله تعالى: ﴿**حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ**﴾[٦]،فقال مُدّعي الإجمال فيها: إنّها مجملة، لأنّ الأعيان لا تتّصف بالتحريم، وإنّما يحرم فعل ما يتعلّق بالعين، وهو مبهم غير معروف، وقال مُدّعي ظهور بيانها: إنّها ظاهرة بعرف الاستعمال، فلا يستريب السامع أن المحرم من الميتة الأكل دون اللمس أو النظر، وأجروا تلك الدراسة على أمثلة جزئيّة عديدة من نصوص الشريعة، من باب ذكر الفروع لتمهيد الأصول[٧].

٥- **مبحث الأسماء الشرعية**: وهي الموضوعة في الشرع لِمعانٍ لم تكن موضوعةً لها

---

(١) ينظر: الآمدي، الإحكام، ٣/ ٨-١٢، وابن قدامة، روضة الناظر، ١/ ٥١٧، والطوفي،شرح المختصر، ٢/ ٦٤٩، والزركشي، البحر المحيط، ٣/ ٤٦.

(٢) الرسالة، (ص٢١).

(٣) المستصفى/ ٣/ ٦٠، وينظر: ابن السمعاني، قواطع الأدلة،١/ ٢٩٤، والرازي، المحصول، ٣/ ١٧٥.

(٤) الأمّ، ٢/ ١٣٠.

(٥) الأمّ، ٥/ ١٢٩.

(٦) من الآية ٣، من سورة المائدة.

(٧) ينظر: الجصاص، الفصول ١/ ١٣٥، والبصري، المعتمد، ١/ ٣٠٧، وأبو يعلى، العدة، ١/ ١٤٥، والجويني، التخليص، ١/ ١٩٨، والغزالي، المستصفى، ٣/ ٣٩، والآمدي، الإحكام، ٣/ ١٢.

في اللغة، فقد أكثر الأصوليون في بحث دلالتها من باب ما شابها من إجمال[1]، إذ إنّ الإجمال قد يكون «بسبب إخراج اللفظ في عرف الشرع عمّا وضع له في اللغة - عند القائلين بذلك - قبل بيانه لنا، كقوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ﴾[2]،... ويكونُ مُجْملا لعدم إشعار اللفظ بما هو المراد منه بعينه من الأفعال المخصوصة، لا أنّه مجمل بالنسبة إلى الوجوب»[3]، وكلفظ (الربا) فإنّه «مفتقرٌ إلى البيان إذا كان لفظاً شرعيّاً، قد أريد به ما لا يَنتظِمه الاسم من طريق اللغة»[4].

٦-**مسائل تخصيص العموم وتقييد المطلق**: فقد عدّها بعض الأصوليين مباحث دلاليّة أوجبها الإجمال، قال الجصّاص الحنفي: «وقد كان شيخنا أبو الحسن الكرخي - رحمه الله - يقول مرة في قوله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا﴾[5]: إنه من المجمل، لا يصح الاحتجاج بعمومه، لتعلّق الحكم فيه بمعانٍ لا ينتظمها الاسم، وليس هو عبارة عنها، مِن نحو المقدار والحرز، فصار كاسم الصلاة والزكاة والصوم ونحوها، لتَعلُّق الحكم فيها بمعانٍ لم يكن الاسم موضوعا لها في اللغة»[6].

٧-**دراسة النصوص المنفية، المتردّدة بين نفي الكمال ونفي الفعل**: وهذا التردد ناتج عن الإجمال، كقوله ﷺ**(لا صلاة لمن لا وضوء له، ولا وضوء لمن لم يذكر اسم الله تعالى عليه)**[7]، فهل النفي للفعل فينتفي الإجزاء، أو لنفي الكمال فلا ينتفي الإجزاء؟

---

(١) ينظر: الجصاص، الفصول في الأصول، ١/ ٢٠.

(٢) من الآية ٤٣، من سورة البقرة.

(٣) الآمدي، الإحكام، ٣/ ١١، بتصرف يسير.

(٤) الجصاص، الفصول في الأصول، ١/ ٢٠، وينظر: ابن السمعاني، قواطع الأدلة، ١/ ٢٩١، والبخاري، كشف الأسرار، ١/ ٤٢.

(٥) من الآية ٣٨، من سورة المائدة.

(٦)الجصاص، الفصول في الأصول، ١/ ٢٣.

(٧) أخرجه أحمد في مسنده، ٢/ ٤١٨، وأبو داود في سننه، كتاب الطهارة، باب التسمية على الوضوء، (ص٢٠)ن رقم ١٠١، وابن ماجة في سننه، كتاب ، الطهارة، باب ما جاء في التسمية في الوضوء، (٨٧)، رقم ٣٩٨، والحاكم في =

وذلك الإجمال استدعى الأصوليين إلى دراسة طائفة من النّصوص المشتملة على هذا الجنس من النّفي[1].

٨- **تقرير مشروعيّة استفسار المتكلّم عن اللفظ المُبهم**: بمعنى أنّ «ما ثبت فيه الاستبهام صحّ عنه الاستفهام»[2]، فيسوغ الاستفهام عن كلّ مجمل، ولا يُعدّ من المساءلة المذمومة.

والحقّ أن صفة الإجمال هي المحفّز الرئيس والدّافع الأساس إلى نشأة علم الدّلالة الأصولي، لأنّ أَوْلى مَهامّ علم الدّلالة هو كشف المراد، والإجمال هو الغطاء الساتر لهذا المُراد، فكان نشأة علم الدّلالة الأصولي وتطوّره ورسوخه مُستحثّا دائما بمهمّة بيان ما افتقر إلى بيان، وذلك يُطلق على مباحث كثيرة من الأصول، والتي كان بحثها بالأساس لأجل حاجتها للبيان، كما شهد الشاطبي لذلك في قوله: «وإذا تؤمّل هذا الإطلاق: وُجِد المنسوخ والمجمل والظاهر والعام والمطلق قبل معرفة مبيِّناتها داخلةً تحت معنى المتشابه –أي: المفتقر للبيان–، كما أنّ النّاسخ وما ثبت حكمه والمبيِّن والمؤوّل والمخصَّص والمقيَّد داخلةٌ تحت معنى المُحكم– أي: البيّن الواضح المبيِّن لغيره–»[3]، فتلك شهادة لدور إجمال اللفظ في نشأة كثير من مباحث علم الأصول عامّة، ومباحث علم الدّلالة الأصوليّة خاصّة.

وعندما تحدّث الأصوليون عن قوادح دليل القياس، ذكروا في مقدمتها قادح: (الاستفسار)، وأرادوا به: طلب معنى اللفظ الذي استعمله المستدلّ القائس، وقالوا: إنّما يحسن ذلك إذا كان اللفظ مُجملا متردّدا بين أكثر من مَحْمَلٍ على السّوية، أو غريبا لا

= مستدركه، ١/ ١٤٦، وقال: حديث صحيح الإسناد، ووافقه الذهبي، وحسنه الألباني في الإرواء، ١/ ١٢٢.

(١) ينظر: الغزالي، المستصفى، ٣/ ٤٦، والشيرازي، شرح اللمع، ١/ ٤٦١، والآمدي، الإحكام، ٣/ ١٧، وابن تيمية، مجموع الفتاوى، ١٩/ ٢٩١

(٢) الآمدي، الإحكام، ٤/ ٦٩.

(٣) الشاطبي، الموافقات، ٣/ ٣٠٦.

يعرفه السّامع[1]، كقول المستدلّ: مَن قَتَل بالزّخيخ قُتِل به، قياساً على السيف. فيقال له: ماالزخيخ؟ فيقول المستدلّ: هو النّار[2]، ثم إنّهم احتفوا بهذا القادح وجعلوه «أوّلاً- أيّ: أوّل القوادح القياسية-، وما سِواه مُتأخّرا عنه، لِكونه فرعاً على فهم معنى اللفظ»[3]، وقالوا عنه: هو طليعة كطليعة الجيش، فهو المقدّم على كلّ اعتراض لكونه مردّ الاعتراضات، فَما لا يُعرف مدلول لفظه يستحيل نَقدُه وتوجيه الاعتراض عليه[4]، **وما ذلك إلاّ لأنّ الإجمال يستثير الأصولي ويدفعه نحو شغل وظيفته الأولى، وهي كشف الدّلالات، ومعرفة الأغراض والمرادات.**



(١) ينظر: الآمدي، الإحكام، ٤/ ٦٩، والطوفي، شرح المختصر، ٣/ ٤٥٨، والأصفهاني، بيان المختصر، ٣/ ١٧٧.

(٢) ينظر: الشنقيطي، مذكرة في أصول الفقه، (٣٣٩)،

(٣) الآمدي، الإحكام، ٤/ ٦٩.

(٤) ينظر: المرداوي، التحبير، ٧/ ٣٥٤٦، وحاشية العطار على المحلي، ٢/ ٣٧٤،وابن بدران، المدخل إلى مذهب الإمام أحمد (ص٣٤١).

المطلب الثاني: الوقائع المستجدة

١ - وجه كون الوقائع المستجدّة أحد أسباب نشأة علم الدّلالة الأصولي:

ممّا قرّره العلماء بالاستقراء التامّ تناهي الألفاظ وعدم تناهي المعاني، وأنّه لا يجب وضع لفظٍ لكلّ معنى، «بل ولا يجوز، لأنّ المعاني التي يُمكن أن يُعْقَل كلُّ واحدٍ منها غيرُ متناهية، فلو وَجَب أن يكون لكلّ معنى لفظ يدلّ عليه، لَكَان ذلك إمّا على الانفراد، أو على الاشتراك، والأوّل باطل، لأنّه يُفضي إلى وجود ألفاظ غير متناهية، والثاني باطل أيضا، ...لأن الوضع لا يكون إلا بعد التعقل، وتعقّل أمور غير متناهية على التفصيل محال في حقنا»[١]، إنّما الوضع يجب أن يحصل لكلّ معنى تشتدّ إليه لحاجة، وما لم تشتدّ إليه الحاجة جاز خلوّه من المعاني، بدليل الاستقراء والبحث التامّ الذي وُجِد فيه خلوّ بعض المعاني عن وضع ألفاظها، كأنواع الروائح المختلفة التي ليس لها اسم مستقلّ يميّز اختلافها، ولا مشترك يُجمل معناها[٢].

لقد كانت حتميّة نظرية تناهي الألفاظ وعدم تناهي المعاني مثار إشكال عند الأصوليين، إذ تفضي بنا إلى القول بتناهي نصوص الشريعة وعدم تناهي المسائل الحادثة، فتنكشف بعض الوقائع المُستجدّة من أحكامها الشرعيّة، على حين أنّ الأصل المعتمد عند الأصوليين هو وفاء نصوص الشريعة لكلّ واقعة ونازلة، كما قطع الله بذلك بقوله: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَـٰبَ تِبْيَـٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ﴾[٣]، قال الإمام الشافعي -رحمه الله- مصدراً لهذه الآية: «فليست تنزل بأحد من أهل دين الله نازلة إلا وفي كتاب الله

---

(١) الرازي، المحصول، ١/ ١٩٧، وينظر: الجويني، البرهان، ٢/ ٤٨٥، وأصول السرخسي، ٢/ ١٣٩، وابن السمعاني، قواطع الأدلة، ٢/ ٨٤، وابن قدامة، روضة الناظر، ٢/ ١٥٢، والزركشي، ٤/ ٣، والسيوطي، تقرير الاستناد في تفسير الاجتهاد، (ص٣٠)،

(٢) ينظر: الرازي، المحصول، ١/ ١٩٧، والسبكي، الإبهاج، ١/ ٢٤٩.

(٣) من الآية ٨٩، من سورة النحل.

الدليل على الهدى فيها»[1].

لكنّ الإشكال لازال مفروضا في ضرورة اشتمال غير المتناهي على المتناهي، حيث «ما مِن حادثة إلّا وفيها حكم لله تعالى، من تحليل أو تحريم أو إيجاب أو إسقاطٍ، ومعلوم أنّ كلّ حادثة لا يُوجد فيها نصّ، فالنّصوص معدودة متناهية، ولا نهاية لِما يقع من الحوادث إلى قيام الساعة، وفي تسميته حادثةً إشارة إلى أنّه لا نصّ فيها، فإنّ ما فيه النّص يكون أصلا معهودا»[2]، فاستنهض ذلك الإشكال علماء الأصول إلى إنشاء المنهج الدّلالي الكفيل في استثمار الأحكام من الدلائل المُثمرة، حتّى يستطيع الفقهاء إمداد الوقائع المستجدّة من خزينة هذا الاستثمار، فكان ذلك دافعا آخر لإنشاء علم الدّلالة الأصولي، فاستمدّت الوقائع المستجدّة أحكامها بطريقين، هما:

الأوّل: بطريق القياس: الذي هو: «مساواة المسكوت للمنصوص في المعنى المناسب للحكم، الثابت في المنصوص»[3]، فعندما نقول: «إنّ النصوص متناهية، والحوادث غير متناهية، ولله تعالى في كلّ حادثة حكم، فلو لم يجز القياس أدّى إلى التوقف في كثيرٍ من الأحكام المطلوبة إقامتها بين الناس»[4]، فالقياس طريق شرعي صحيح لاستدرار الحكم من المنصوص وتعديته لغير المنصوص، وذلك بزيادة التأمّل في معنى المنصوص، ثم إثباته حكمه في أمثاله من المعاني، **وذلك بحث دلاليّ صرف من هذه النّاحيّة، فالقياس كاشف للدّلالة[5]،لأنّ «القياس عبارة عن تَفَهّم معاني النصوص**

(١) الرسالة (ص ٢٠).

(٢) أصول السرخسي، ٢/ ١٣٩.

(٣) ينظر: السبكي، رفع الحاجب،٤/ ١٤٠ – ١٤١، و اللكنوي، فواتح الرحموت (٢/ ٢٩٧)، وهذا التعريف باعتبار أن القياس من عمل الله تعالى، فيستعمل فيه عبارة (مساواة، واستواء، وجمع)، وباعتبار أنه عمل من أعمال المجتهد يُستعمل فيه عبارة (إثبات، وحمل، وتحصيل)، ونحوها.

(٤) ابن السمعاني، قواطع الأدلة، ٢/ ١٦٩.

(٥) ينظر: المرجع السابق، ٢/ ٨٤، وأصول السرخسي، ٢/ ١٣٩، والغزالي، أساس القياس، (ص١٠٦)

بتجريد مناط الحكم، وحذف الحشو الذي لا أثر له في الحكم»[1]، فالاستنباط بالقياس هو أحد نوعي دلالة اللفظ، لأنّ دلالة الألفاظ إمّا بصيغته ومفهومه، وإمّا بمعقوله، وهو الاقتباس الذي يُسمّى قياسا[2].

الثاني: بطريقة دلالة اللفظ من حيث العموم والفحوى: فالعموم يطّرد في كلّ نازلة، وفحوى اللفظ ومفهومه يحوى على معنى زائد على الصيغة المنطوقة، و« لا يخفى على كلّ ذي لبّ صحيحٍ، وفهم صالحٍ، أنّ في عمومات الكتاب والسنّة، ومُطلقاتهما، وخُصوص نصوصِهما، ما يفي بكلّ حادثةٍ تَحدُث، ويقوم ببيان كلِّ نازلةٍ تنزل، عَرف ذلك مَن عرفه، وجَهَله مَن جَهَله»[3]، لأنّ «مَن عرف مراد المتكلم بدليل من الأدلة وجب اتباع مراده، والألفاظ لم تقصد لِذواتها، وإنّما هي أدلة يُستدلّ بها على مراد المتكلم، فإذا ظهر مراده ووضح بأيِّ طريقٍ كان، عُمِل بمقتضاه، سواء كان بإشارة، أو كتابة، أو بإيماءة أو دلالة عقلية، أو قرينة حالية، أو عادة له مطردة لا يخل بها... »[4].

وقد قال الغزالي: «تعريفات الشارع مُختلفة إلى ما به التعريف، فتارة بالقول، وتارة بالفعل،... أمّا إذا عُرف بالقول: فتارةً يُعرف بلفظ صريح، وتارة بظاهر كاللفظ العامّ، وتارة بلفظ خاصّ كَنّى به عن العامّ،.. وتارة بإيماء القول وإشارته لا بصريح الملفوظ، وتارة بِتضمّن القول واقتضائه، فإنّ الأعمّ يُفهم من الأخص على سبيل الضمن،... وتارة بمفهوم القول وقصده إلى تخصيص الأشياء بالذكر لِيُفهم نفيُ الحكم عمّا عداه، وتارة بسياق الكلام الذي أُنشئ الكلام له»[5].

---

(١) الغزالي، المستصفى، ٣/ ٥٥٥.

(٢) ينظر: المرجع السابق، ٣/ ٣.

(٣) الشوكاني، إرشاد الفحول، ٢/ ١٠٤.

(٤) ابن القيم، إعلام الموقعين، ٢/ ٣٨٥.

(٥) أساس القياس، (ص٥٢-٥٣).

فأصبحت الوقائع المستجدّة تُملي على الأصوليين ضرورة بحث دلالات الألفاظ، وتقعيدها، وتنويعها، وسبر دلائلها المختلفة، كي تكون أدلّة الشارع «متناهية الأصول، غيرَ متناهية الجدوى والفوائد»[(١)]، فيُستسقى منها حكم كلّ حادثة طارئة وواقعة مُستجدّة، فإنّ «ما يتناهَى - من الألفاظ- لا يمتنعُ أنْ يُجْعل أنواعًا، فيُحْكم لكلّ نوعٍ منه بحكم، والأفرادُ التي لا تَتناهى - من الواقعات- تدخلُ تحت تلك الأنواع»[(٢)]، وهكذا تتكافأ الدلالات والمدلولات، وتتساوى في المقدار الوقائع وأدلتها، وذلك حين ننظر إلى النّص بأنّه «قضية كُليّه، وقاعدة عامّة، تتناول أنواعا كثيرة، وتلك الأنواع تتناول أعيانا لا تُحصى، فبهذا الوجه تكون النّصوص محيطةً بأحكام أفعال العباد»[(٣)] لِتكون أحكام الحوادث «كلّها بلفظ الشارع ومعناه، فألفاظه تناولت جميع الأحكام، والأحكام كلّها مُعلّلة بالمعاني المؤثّرة، فمعانيه أيضا متناولة لجميع الأحكام»[(٤)].

وبذلك اتّضح أنّ تجدّد الوقائع واستحداث المسائل أحد الأسباب المُوجبة لوضع علم الدلالة الأصولي، ونشأته، ومن ثَمَّ استواء سوقه واكتمال أغصانه، كي يتمكّن المجتهد به من استنباط المعاني الشرعيّة ونشرها على حوادثها المتكرّرة، حيث «الاعتناء بالاستنباط من آكد الواجبات المطلوبة، لأن النصوص الصريحة لا تفي إلا بيسير من المسائل الحادثة، فإذا أُهمل الاستنباط فات القضاء في معظم الأحكام النازلة أو في بعضها»[(٥)].

ومن طرائف الواقعات الدالّة على فضل فهم النّص ودلالته على النّازلة، أنّ امرأة

---

(١) الجويني، البرهان، ٢/ ٤٨٥-٤٨٦.

(٢) جامع المسائل، ٢/ ٢٧٥.

(٣) المرجع السابق، و مجموع الفتاوى، ١٩/ ٢٨٠، والفتاوى الكبرى، ١/ ١٥٢.

(٤) ابن تيميّة، قاعدة في الاستحسان، (ص٩١)، ومجموع الفتاوى، ١٩/ ٢٨٠-٢٨١.

(٥) النووي، شرح النووي على مسلم، ١١/ ٥٩.

وقفت على مجلسٍ فيه يحيى بن معين[١]، و أبو خَيْثمة[٢]، وغيرهما في جماعة يتدارسون الحديث، فسألتهم امرأة عن الحائض تغسل الموتى، فلم يُجبها أحدٌ منهم، فأقبل أبو ثور[٣]، فقالوا لها: عليكِ بالمُقبِل، فسألته، فقال: نعم تُغسّل الميِّت، لحديث عائشة – رضي الله عنها– أنّ النبيّ ﷺ قال: (**إنّ حيضتك ليست بيدك**)[٤]، ولقولها – رضي الله عنها–: (كنت أفرُق رأس النبيّ ﷺ بالماء وأنا حائض)[٥]، قال أبو ثور: فإذا فَرَقت رأس الحيّ فالميّت أولى به[٦].

فتأمّل كيف أسعفت دلالة (مفهوم الموافقة) أبا ثور في فهم حكم الواقعة المستجدّة، و« لكن قد يَقْصُر فَهْمُ كثيرٍ من الناس عن فَهْمِ ما دلّت عليه النّصوصُ، والناسُ متفاوتون في الأفهام، ولذلك قال تعالى: ، ﴿**فَفَهَّمْنَٰهَا سُلَيْمَٰنَ**﴾[٧]، ولو كان

(١) هو يحيى بن معين بن عون بن زياد المري بالولاء، البغدادي، سيّد الحفاظ، من مصنفاته، التاريخ والعلل، ومعرفة الرجال، والكُنى والأسماء، توفي سنة ٢٣٣هـ.
[ينظر: تذكرة الحفاظ، ٢/ ١٦، وتاريخ بغداد، ١٤/ ١٨١، وطبقات الحنابلة، ١/ ٣٦١]

(٢) هو زهير بن حرب بن شداد النسائي البغدادي، أبو خيثمة، محدث بغداد في عصره، أكثر الإمام مسلم في الرواية عنه، وله كتاب العلم، توفي سنة ٢٣٤هـ
[ينظر: تذكرة الحفاظ، ٢/ ٢٢، وتاريخ بغداد، ٨/ ٤٨٤]

(٣) هو إبراهيم بن خالد بن أبي اليمان الكلبي البغدادي، أبو ثور، أحد أئمة الدنيا فقها وعلما، كان أكثر ميلا لفقه الشافعي،من مصنفاته، اختلاف مالك والشافعي، وأحكام القرآن، والمبسوط في الفقه، توفي سنة ٢٤٠ هـ
[ينظر: طبقات الشافعية الكبرى، ١/ ٣٠٦، وتاريخ بغداد، ٦/ ٦٣، وتذكرة الحفاظ، ٢/ ٨٧]

(٤) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الحيض، باب جواز غسل الحائض رأس زوجها وترجيله وطهارة سؤرها...، (ص١٣٧)، رقم ٦٨٩.

(٥) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الحيض، باب غسل الحائض رأس زوجها وترجيله، (ص٥٢)، رقم ٢٩٥، ومسلم في صحيحه، كتاب الحيض، باب جواز غسل الحائض رأس زوجها وترجيله وطهارة سؤرها...، (ص١٣٧)، رقم ٦٨٨.

(٦) أخرجه الخطيب في الفقيه والمتفقه،٢/ ١٦٠، وتاريخ بغداد، ٦/ ٦٤-٦٥.

(٧) من الآية ٧٩، من سورة الأنبياء.

الفهم متماثلاً لما خصَّ به »[1]، فاستنباط أحكام المسائل الحادثة بطرق دلالات الألفاظ المختلفة هو محكّ النظر ومضمار السّبق، « **وإنّما العلماء أهل الأثر والتّفقه فيه، ويتفاضلون فيه بالإتقان والمَيْز والفهم** »[2]، حيث « **العالم مَن يتوصّل بمعرفة الواقع والتفقُّه فيه إلى معرفة حكم الله ورسوله** ﷺ »[3].

٢- المباحث الدّلاليّة النّاشئة بسبب الوقائع المستجدّة:

١- **مباحث العام والمطلق**: فهما يشتملان على دلائل يمكن تعميم الحكم بهما على وقائع لا تحصر، فـ « **الشريعة لم تنص على حكم كل جزئية على حدتها، وإنّما أتت بأمورٍ كُلّية وعبارات مطلقة تتناول أعدادا لا تنحصر** »[4]، فأمكنت السيطرة على ما لا يتناهى من جزئيات الوقائع بالدّلالة عليها بأجناسها الكليّة، « وذلك أنّ الله بعث محمدا بجوامع الكلم، فيتكلم **بالكلمة** الجامعة العامة، التي هي قضية كليّه وقاعدة عامّة تتناول أنواعا كثيرة، وتلك الأنواع تتناول أعيانا لا تحصى، فبهذا الوجه تكون النصوص محيطةً بأحكام أفعال العباد »[5]، كأن يقول الشارع – مثلا-: (كلّ مسكر حرام)، فيشمل الحكم كلّ جزيئاته ووقائعه غير المتناهية، كالأنبذة المسكرة[6].

٢- **مباحث فحوى الدلالة**: التي تبحث الدلالة غير المنطوق بها من المنطوق، وهي « ما يُقتبس من الألفاظ لا من حيث الصيغة، بل من حيث فحواها وإشارتها »[7]،

---

(١) ابن تيمية، جامع المسائل، ٢/ ٢٧٣.
(٢) ابن عبد البر، جامع بيان العلم، ٢/ ١٣٠.
(٣)ابن القيم، إعلام الموقعين، ٢/ ١٦٥.
(٤) الشاطبي، الموافقات، ٥/ ١٤.
(٥)ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ١٩/ ٢٨٠
(٦) ينظر: المرجع السابق، والغزالي، أساس القياس، (ص١٨)، والآمدي، الإحكام، ٤/ ٢٢.
(٧) الغزالي، المستصفى، ٣/ ٤٠٢.

مثل: ما يؤخذ من إشارة اللفظ لا من اللفظ، وما يُستفاد من مفهوم الموافقة ومفهوم المخالفة، فإنّ دلالة فحوى اللفظ بمفهومه وإيمائه وإشارته ومقتضاه ممّا يُستعان به على الاستدلال للوقائع المستجدّة.



المطلب الثالث: فساد لسان العرب

١ - وجه كون فساد اللسان أحد أسباب نشأة علم الدّلالة:

كان العرب زمن التشريع وصدر الإسلام يفهمون القرآن والسنّة بالجبلّة والسليقة، فالعربيّة ملكة من مَلكَاتهم، والفصاحة أعلى مفاخرهم، وذلك لاستقامة لسانهم من جهة الإعراب والبيان، كما لا تزال آثار النبوّة تمدّهم بنور المعرفة وسلطان الحقّ، فلم يحتاجوا إلى علوم يبسطون فيها قواعد النظر والاستنباط.

وما إن تقادم عهد النبوة، ودخل العجم في الإسلام، واتّسعت الفتوحات في بلاد فارس والروم، إلا واختلط العرب بالعجم، واحتاج العجم إلى كلام العربيّة لغة الدّولة الرسميّة، ومع حاجتهم لها لم يتكلّموا بها غالبا على الوجه الصحيح، بل تكلّموها على فساد في أدائها وإفسادِها على لسان أهلها، فلم ينشأ العربي في بلاد العجم على لسان عربيّ مبين، حتى إذا جاءت الدولة العباسية وقد كان قيامها بنصرة رجال من فارس، خصوصًا أهل خراسان، «وصار في ولاية الأمور كثير من الأعاجم، وخرج كثير من الأمر عن ولاية العرب»[1]، ضعفت العصبية للعرب ولسانها، فكان ذلك فتقًا آخر في العربية، ازداد به اللسان فسادا، وتفشّت فيها العجمة والألحان، وكان ذلك بدء شيوع الألسنة الحضرية التي هي لهجات العامية، فانتشر اللحن واستفحل فساد اللسان، كما ضعفت الفصاحة وتهافت البيان.

وقد سرى هذا الداء العضال إلى بعض خاصّة الأمّة ونخبتها، حيث اشتغل كثير من نخبة العلماء في العلوم الفلسفية الوافدة بلسان فارس واليونان، ممّا جعل العجمة تسود وتتسيّد.

فانصرف الأغيار على لسان العرب إلى حماية اللسان بوضع قواعده وإعرابه،

---

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ١٠/ ٣٨٥.

وتدوين ألفاظه ومعانيه، فأثمر هذا التدوين وذلك التقعيد حفظ اللسان العربيّ في علم اللغة وفقهها، وعلم الدلالة وقواعدها، على مُقتضى وضعها الصحيح كما عَرَفها العرب الأقحاح لفظا ومعنى[١].

وبعد أن كانت اللغة ملكة في اللسان أصبحت صناعةً من صناعات العلم والتعليم، يتمّ بها دراسة اللغة وأحكام الأعراب وبلاغة التراكيب، واستعان العلماء بهذه الصناعة على تفسير العلماء نصوص الشريعة ومعانيها، وكان تفسيرها من قبل يستند إلى تفسير المعنى باللفظ الرديف المنقول عن الصحابة والتابعين، **وإنّما جاء بيان نصوص الشرع بقواعد اللغة والإعراب بعد أن صار اللسان وعلومه صناعة علميّة**[٢].

لقد نتج عن فساد اللسان العربيّ آثار سيئة خيّمت ظلالها على الفكر العربيّ والعلم الشرعي، لكنّ أسوء آثاره هو فساد فهم المعاني الشرعيّة، فحين رصد العلماء أسباب انحراف فهم المعاني الشرعيّة وجدوا أنّ لِلعُجمة وفساد اللسان حظّا وافرا في ذلك، كما في الأثر عن الحسن البصري -رحمه الله- أنّه قال: (**أهلكتهم العجمة، يتأوّلون القرآن على غير تأويله**)[٣]، وقال الفريابي[٤]: كان سفيان الثوري إذا رأى هؤلاء النّبط يكتبون العلم يتغيّر وجهُه، فقلت له: يا أبا عبد الله نراك إذا رأيت هؤلاء يكتبون العلم يشتدّ عليك فقال: (**كان العلم في العرب وفي سادة النّاس، فإذا خرج عنهم وصار إلى هؤلاء - يعني النّبط والسفلة- غُيِّر الدّين**)[٥]، ومراد قول سفيان -

---

(١) ينظر: ابن خلدون، المقدمة، (ص٥٤٤-٥٤٦)، والرافعي، تاريخ آداب العرب، ١/ ١٥٥، و١/ ١٦٦.

(٢) ينظر ابن خلدون، المقدمة، (ص٤٠٩-٤١٠).

(٣)أخرجه ابن وهب في تفسير القرآن الجامع، ٣/ ٤٤، و البخاري في التاريخ الكبير، ٥/ ٩٣، وينظر: البخاري، خلق أفعال العباد، (ص٧٥، ١٠٦).

(٤) هو محمد بن يوسف بن واقد الضبي بالولاء، التركي الأصل، أبو عبد الله الفريابي، عالم بالحديث.من الحفاظ، صحب سفيان وأخذ عنه،له (مسند) في الحديث، توفي سنة ٢١٢هـ.

[ينظر: تهذيب التهذيب، ٩/ ٥٣٥، وسير أعلام النبلاء، ١٠/ ١١٤]

(٥)أخرجه ابن عبد البر في الجامع،١/ ٥٠٢، والخطيب في جامع بيان العلم وفضله، ١/ ٢٠٦.

رحمه الله- أنّ العلم الشرعي إذا صار بيد العجم، ومَن ليس له نُبل طبعٍ أذلّوه بِذلّة نفوسهم، وحرّفوه بضعف عربيّتهم، وليس المراد منع غير العربيّ عن حمل العلم، فقد حمله من غير العرب أكْفَاء وحافظوا على شرفه[١]، وجاء عن بعض السّلف أنّه قال: (إذا كتب لحّان، فكتب عن اللّحان لحانٌ آخر، فكَتَب عن اللّحان لحانٌ آخر، صار الحديث بالفارسيّة)[٢]، وقال ابن جنّي: « إنّ أكثر مَن ضلّ من أهل الشريعة عن القصد فيها، وحاد عن الطريقة المُثلى إليها، فإنّما استهواه واستخفّ حلمَه ضَعْفُه في هذه اللغة الكريمة الشريفة، التي خوطب الكافّةُ بها »[٣]، ولذلك كلّه يجب على النّاظر « إذا أشْكَل عليه في الكتاب أو في السنة لفظ أو معنى، لا يُقدِم على القول فيه دون أن يستظهر بغيره ممّن له علم بالعربية »[٤].

وحيت تفشّى فساد اللسان، وظهر خطره على الشريعة والقرآن، قاوم علماء الأصول هذا الخطر وحاصروه بوضع علم الدّلالة الأصولي، وذلك بتأسيس الطرق الدلاليّة والمناهج البيانيّة المحافظة على النّصوص الشرعية ومقصود الشارع، وقد جاء عن الإمام الشافعي أنّه قال: « ما جهل النّاس ولا اختلفوا إلا لتركهم معرفة لسان العرب، وميلهم إلى لسان أرسطاطاليس »[٥]، لهذا كانت رسالة الشافعي في أصول الفقه طافحةً بالأساليب العربية، ودلالتها اللفظيّة، لأنّ « مَن عَدَل عن لسان الشرع إلى لسانٍ غيرِه، وخرّج الوارد من نصوص الشريعة عليه، جَهِل وضلّ، ولم يصب

---

(١) ينظر تعليق المحقّق د/ محمود الطحان على الجامع للخطيب البغدادي، ١/ ٢٠٦.

(٢) أخرجه الخطيب البغدادي في الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع، ٢/ ٢٤، عن الرحبي، قال: سمعت بعض أصحابنا يقول: ..... ، الأثر.

(٣) الخصائص، ٣/ ٢٣٩.

(٤) الشاطبي، الاعتصام، ٣/ ٣٦٤.

(٥) ينظر: السلماسي، منازل الأئمة الأربعة، (ص٢٠٩)، والذهبي، سير أعلام النبلاء، ١٠/ ٧٤، وأسنده السيوطي في: صون المنطق، ١/ ٤٧-٤٨.

القصد»[1].

٢- أمثلة في أثر فساد اللسان على فهم الشريعة:

لقد لَحَظ الأصوليون كغيرهم من علماء الأمّة خطر فساد اللسان على نصوص الشريعة، إمّا بتحريف معانيها، أو تعطيلها، أو سوء فهمها، وذلك حين وقع في قراءة بعض النّاس فهم مغلوط ولحن فاحش لنصوص الشريعة، من ذلك:

١- قول بعض المؤذّنين في النداء: (حيِّ على الصلاة) بكسر الحاء، وصوابه الفتح، قال الجاحظ: إنّه أول لحن سُمع بالعراق[2].

٢- حمل بعض العوامّ قول الله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ وَٱلدَّمُ وَلَحْمُ ٱلْخِنزِيرِ﴾[3]، على تحريم لحم الخنزير فحسب، دون شحمه، وذلك جهل بالعربية، فلفظ اللحم يتناول الشحم بالعربيّة بخلاف العكس[4].

٣- فهم بعض أرباب الكلام جواز نكاح الرجل تسع حرائر من قوله تعالى: ﴿فَٱنكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ مَثْنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَ﴾[5]، ولا يفهم هذا الفهم عارف بلسان العرب، فإنّ وضع: (مثنى وثلاث ورباع)على صيغة (فُعَال) و (مَفعَل) من المعدول عند العرب، والمعدول فيه زيادة معنى على معنى الأصل، والمعنى: انكحوا إن شئتم اثنتين اثنتين، أو ثلاثا ثلاثا، أو أربعا أربعا، كقول العرب: جاءت الخيل مثنى، أي جاءت مزدوجةً[6].

---

(١) السيوطي، صون المنطق، ١/ ٤٨.

(٢) ينظر: البيان والتبيين، ٢/ ٢١٩، والرافعي، تاريخ آداب العرب، ١/ ١٥٥.

(٣) من الآية ٣، من سورة المائدة.

(٤) ينظر: الشاطبي، الموافقات، ٤/ ٢٢٨، والاعتصام، ٢/ ٣٩.

(٥) من الآية ٣، من سورة النساء.

(٦) ينظر: الشاطبي، الموافقات، ٤/ ٢٢٧، والاعتصام، ٣/ ٣٧١.

٤- استدلال بشر المريسي[١] بقول الله تعالى: ﴿ إِنَّا جَعَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا ﴾[٢]، على خلق القرآن، « وبشر رجل من أبناء الأعاجم، يتأوّل كتاب الله على غير ما عناه الله عز وجل،... ويقول ما تنكره العرب ولا تتعارفه في كلامها ولغاتها »[٣]، فلا يلزم من لفظ (الجعل) معنى الخلق، وسياق الآيات يدلّ على أنّ المعنى أنزلناه عربيًّا[٤].

٥- فهم البعض قوله تعالى: ﴿ وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ ٱلْجِنِّ وَٱلْإِنسِ ﴾[٥]، بمعنى: ألقينا فيها، وهذا جهل باللغة، بل الصحيح بمعنى: خلقنا لجهنم، ومن لفظ (ذرأنا): ذُرِّيَّةُ الرجل: التي هي الخَلْق. لكن همزها يتركه أكثر العرب[٦].

٦- فهم الخوارج من عموم قوله تعالى: ﴿ إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ ﴾[٧]، أنّه لا تحكيم للرجال مطلقا، ولو علموا قاعدة العرب بأنّ من العموم ما يُراد به الخصوص لم يُسرعوا لهذا القول، ولم يُعرضوا عن مثل قوله تعالى: ﴿ فَٱبْعَثُواْ حَكَمًا مِّنْ أَهْلِهِۦ وَحَكَمًا مِّنْ أَهْلِهَآ ﴾[٨]، وقوله: ﴿ يَحْكُمُ بِهِۦ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ ﴾[٩]،إذ هو دلالة خصوص العموم[١٠].

وعقّب الشاطبي على مثل هذه الأمثلة بقوله: « فقد ظهر بهذه الأمثلة كيف يقع الخطأ في العربية في كلام الله سبحانه وتعالى، وسنة نبيّه محمد ﷺ، وأنّ ذلك يُؤدّى إلى

---

(١) هو بشر بن غياث بن عبد الرحمن المريسي، العَدَوى بالولاء، فقيه معتزلي عارف بالفلسفة،،أخذ الفقه عن القاضي أبي يوسف، وهو رأس الطائفة (المريسية) القائلة بالإرجاء، توفي سنة ٢١٨هـ.
[ينظر: تاريخ بغداد، ٧/ ٦١، وميزان الاعتدال، ١/ ٣٢١، والجواهر المضية، ١/ ١٦٤]

(٢) من الآية ٣، من سورة الزخرف.

(٣) الكناني، الحيدة والاعتذار على من قال بخلق القرآن، (ص٦٠).

(٤) ينظر: ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ٧/ ٢١٨.

(٥) من الآية ١٧٩، من سورة الأعراف.

(٦) ينظر: الشاطبي، الموافقات، ٤/ ٢٣٠، وابن قتيبة، غريب القرآن، (ص١٧٥).

(٧) من الآية ٥٧، من سورة الأنعام.

(٨) من الآية ٣٥، من سورة النساء.

(٩) من الآية ٩٥، من سورة المائدة.

(١٠) ينظر: الشاطبي، الاعتصام، ٢/ ٤٠، والموافقات، ٣/ ٣١٣، و٤/ ٢٢٣.

تحريف الكلم عن مواضعه»[١].

ولعلّ مبحث المبادئ اللغوية أهمّ المباحث الدلالية الأصولية التي قصد الأصوليون به التنبيه إلى ضرورة تقويم اللسان، وتفسير نصوص الشريعة بصحيح العربيّة دون سقيمها، إذ به يشرح الأصوليون وجوب فهم الكتاب والسنّة باللغة الصحيحة، وأن اللغة أحد الموادّ التي يُستمدّ منها علم الأصول، لتوقّف معرفة الكتاب والسنّة على اللغة، فَمَن لا يعرف اللغة لا يُمكنه استخراج الأحكام من الكتاب والسنة[٢]، بل إنّ تعلّم اللغة عندهم ومعرفتها فرض واجب على المجتهد، فإنّ فهم الكتاب والسنّة لا يُفهم إلا بعلم اللغة العربية، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب[٣].

ثمّ إنّ المباحث الدّلاليّة الأصوليّة التي بها استقامة اللسان وتصحيح الفهم إنّما أشادها الأصوليون لقصد استقامة الفهم الصحيح على مقتضى وضع اللغة الصحيحة، كمباحث العام والخاص، ومباحث ظهور الدلالة وخفائها ووجه كشفها، ونحوها، فإنّ تصنيف هذه المباحث عند الأصوليين: «**من جهة العادة: أصوليّة، ومن جهة التحقيق: لُغويّة**»[٤].



(١) الاعتصام، ٣/ ٣٧٤..

(٢) ينظر، المستصفى، الغزالي، ١/ ٢٧، وابن الحاجب، مختصر منتهى السؤل والأمل، ١/ ٢٠١، والطوفي، شرح المختصر، ١/ ٤٦٨، والمرداوي، التحبير، ١/ ١٩١، والشوكاني، إرشاد الفحول، ١/ ٢٤،

(٣) ينظر: الرازي، المحصول، ١/ ٢٠٣، و ابن تيمية، اقتضاء الصراط المستقيم، ١/ ٥٢٧.

(٤) الطوفي، شرح المختصر، ١/ ٥٥٣.

المطلب الرابع: التعارض بين ظاهر الدّلالات

١- وجه كون التعارض بين ظاهر الدّلالات أحد أسباب نشأة علم الدّلالة:

لا يخفى جواز تعارض الدّلالات الشرعيّة في ما بينها بحسب الظاهر لا في نفس الأمر، فإنّ «التحقيق أنّ الكتاب والسنّة ليس فيهما تعارض في نفس الأمر، وإنّما التعارض بحسب نظر المجتهد»[1]، فقد يعترض النصوص أحوال يظهر للمجتهد فيها تعارضها، كأن يأتي نصّان في حكم أمر واحد، وقد زاد معنى أحدهما على الآخر، بأن كان الأوّل عامّا والآخر خاصّا، أو الأوّل مطلقا والآخر مقيّدا، أو أن يكون أحدهما حاضرا لشيء والآخر مبيحا له أو لبعضه، أو أن يكون أحدهما موجبا لأمر والآخر نافيا له[2]، كما في هذه الأمثلة الآتية:

١- تعارض عموم قوله تعالى ﴿ **وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا** ﴾[3]، مع خصوص قول عائشة – رضي الله عنها- في الحديث: (كان رسول الله ﷺ يقطع السارق في ربع دينار فصاعدا)[4]، فظاهر عموم القطع في الآية يعارضه ظاهر خصوص الحديث بأنّ القطع في سرقة ربع دينار فصاعدا، ووجه الجمع هو حمل العام على الخاص[5].

٢- تعارض عموم أمر الله تعالى في قوله: ﴿ **فَإِذَا ٱنسَلَخَ ٱلْأَشْهُرُ ٱلْحُرُمُ فَٱقْتُلُواْ ٱلْمُشْرِكِينَ حَيْثُ**

(١) الشنقيطي، نثر الورود، ٢/ ٥٨٩، وينظر: ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ٥/ ٢٣٢.

(٢) ينظر: المرجع السابق، وابن حزم، الإحكام، ٢/ ٢٢٦، والغزالي، المستصفى، ٣/ ٣٥٦-٣٦١.

(٣) من الآية ٣٨، من سورة المائدة،

(٤) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الحدود، باب قوله تعالى: (والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما) وفي كم يُقطع؟، (ص١١٧٠)، رقم ٦٧٨٩، ومسلم في صحيحه، كتاب الحدود، باب حد السرقة ونصابها، (ص٧٤٦)، رقم ٤٣٩٨.

(٥) ينظر: ابن حزم، الإحكام، ٢/ ٢٢٧، وأبو يعلى، العدة، ١/ ١٥٠، والغزالي، المستصفى، ٣/ ٣٢٢، والآمدي، الإحكام، ٢/ ٣٢٣، والطوفي، شرح لمختصر، ٢/ ٥٧٧، وابن أمير حاج، التقرير والتحبير، ١/ ٢٨٠.

﴿وَجَدتُّمُوهُمْ﴾[1]، مع نهي النبيّ ﷺ عن قتل نساء الكفّار وصبيانهم في حال الحرب[2]، فالنّهي عن قتل نسائهم وصبيانهم يُعارض عموم لفظ (المشركين) في الآية، ووجه الجمع هو حمل العام على الخاص[3].

٣- معارضة الخبر في قول الله تعالى: ﴿وَأَقْبَلَ بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ يَتَسَاءَلُونَ﴾[4] وفي قوله: ﴿وَلَا يَكْتُمُونَ اللَّهَ حَدِيثًا﴾[5]، لقوله تعالى: ﴿هَٰذَا يَوْمُ لَا يَنطِقُونَ﴾[6]، والأصل أن الخبر لا يقبل النّسخ، ووجه الجمع هو حمل العام على الخاص[7]، أو بحمل العموم على الدّلالة البلاغية، فيُقال: إنهم لا ينطقون بحجة نافعة، ومن لا ينطق بما ينفع كَمَن لا ينطق[8].

٤- معارضة إطلاق قول الله تعالى: ﴿وَمَن كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ الدُّنْيَا نُؤْتِهِ مِنْهَا وَمَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِن نَّصِيبٍ﴾[9]، مع قوله تعالى: ﴿مَّن كَانَ يُرِيدُ الْعَاجِلَةَ عَجَّلْنَا لَهُ فِيهَا مَا نَشَاءُ لِمَن نُّرِيدُ﴾[10]، حيث أطلقت الآية إيتاء الدّنيا لكلّ طالبيها، وقيّدته في الآية الثانية بمشيئة الله تعالى وإرادته، والتحقيق في ذلك: حمل المطلق على المقيّد[11].

---

(١) من الآية ٥، من سورة التوبة.

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الجهاد، باب قتل النساء في الحرب (ص ٤٩٨)، رقم (٣٠١٤، ٣٠١٥)، ومسلم في صحيحه، كتاب الجهاد، باب تحريم قتل النساء والصبيان في الحرب (ص ٧٧٢) رقم (٤٥٤٧، ٤٥٤٨).

(٣) ينظر: ابن السمعاني، قواطع الأدلة، ١/ ١٨٧، ٢٠٤، والمكي، تهذيب الفروق، مطبوع مع الفروق، ٢/ ٢٠٩، والسبكي، الإبهاج، ١/ ٢٢، والشاطبي، الموافقات، ١/ ٤٦٦، وأمير بادشاه، تيسير التحرير، ١/ ٢٧٩.

(٤) من الآية ٢٧، من سورة الصافات.

(٥) من الآية ٤٢، من سورة النساء.

(٦) من الآية ٣٥، من سورة المرسلات.

(٧) ينظر، الغزالي، المستصفى، ٣/ ٣٩٥، وابن قدامة، روضة الناظر، ١/ ٢١٤، وآل تيمية، المسودة، ١/ ٣٦٤.

(٨) ينظر: د/ عبد الكريم النملة، المهذب، ٢/ ٥٠٩.

(٩) من الآية ٢٠، من سورة الشورى.

(١٠) من الآية ١٨، من سورة الإسراء.

(١١) ينظر: بن السيد، الإنصاف، (ص١١٤)، والسبكي، الأشباه والنظائر، ٢/ ٢٥٦، والشاطبي، الموافقات، =

وحيث « لا يصح عن النّبيّ ﷺ أبَداً حديثان صحيحان مُتضادّان ينفي أحدهما ما يثبته الآخر، من غير جهة الخصوص والعموم والإجمال والتفسير، إلا على وجه النسخ »[1]، فقد وجب معالجة ذلك التعارض بالطرق الدلاليّة العربيّة والشرعيّة، « فما كان مشتبها لتنافي الخطابين أو الدليلين في الظاهر، فلا بدّ من التوفيق بينهما »[2]، فانبرى علماء الأصول للتوفيق بين الدلالات المتعارضة في تضاعيف كلامهم في مباحث دلالات الألفاظ وطرق الترجيح[3]، فكان هذا التعارض الظاهري في الأدلّة الشرعيّة دافعا آخر يدفعهم للغوص في علم الدلالة وتشييد أركانه، لأنّ هذا العلم « **يُعرف به إرادة المتكلّم، وأنّه – مثلا – أراد باللفظ الموضوع للعموم معنى خاصّا** »[4].

٢ – المباحث الدلاليّة الناشئة بسبب ظاهر التعارض بين الأدلّة:

نشأ بسبب التعارض الظاهر بين الأدلة طائفة من مباحث علم الدلالة الأصولي، وأبرزها التالي:

١- مسائل معرفة مواقع التعارض، و مرا تب الجمع بين الدلالات المتعارضة، لأنّ النّصين المتعارضين قد يكونان: عامّين، أو خاصّين، أو يكون أحدهما عامّا والآخر خاصّا، أو يكون كلٌّ منهما عامّا من وجه خاصّا من وجه، وهذه مراتب مختلفة بحثها الأصوليون في دلالات الألفاظ[5].

= ٣/ ٣٤٥، والزركشي، البحر المحيط، ٣/ ٧.

(١) كما نقله عنه: الزركشي، في البحر المحيط (٤/ ٤١١). وينظر: الغزالي، المستصفى،(٤/ ١٦٦)، والشاطبي، الموافقات (٥/ ٧٣)، وابن كثير، اختصار علوم الحديث، (ص١٧٥).

(٢) آل تيمية، المسوّدة، ١/ ٣٦٥.

(٣) وقد جمع كلامهم أد/ عبد العزيز العويد، في رسالته: تعارض دلالات الألفاظ والترجيح بينها، وهي مطبوعة .

(٤) الغزالي، المستصفى، ٣/ ٣٢٠.

(٥) ينظر: الجويني، البرهان، ١/ ٣٥٤، والغزالي، المستصفى، ٣/ ٣٥٣، والطوفي، شرح المختصر، ٣/ ٧٣٣.

٢- مسائل حمل العام على الخاص وطرقه، وهو كيفيّة حمل الكلّ على بعض أجزائه[١].
٣- مسائل حمل المطلق على المقيّد[٢].

وغير ذلك من المسائل الكثيرة المنتشرة في كتب الأصوليين، وقد ذكر شيخ الإسلام ابن تيمية أنّ من أسباب الاختلاف: «اعتقاده أنّ تلك الدلالة قد عارضها ما دلّ على أنها ليست مُرادةً، مثل معارضة العام بخاص، أو المطلق بمقيّد، أو الأمر المطلق بما ينفي الوجوب، أو الحقيقة بما يدل على المجاز، إلى أنواع المعارضات. وهو باب واسع أيضا، فإن تعارض دلالات الأقوال وترجيح بعضها على بعض بحر خضم»[٣].

والمنهج العام الذي اتّخذه الأصوليون في التوفيق بين تعارض دلالات الأدلّة هو: جعل الدّلالات التي تفتقر إلى بيان مثل: المجمل والعام والمطلق قبل معرفة مبيّناتها من قسم المتشابه، والدلالات التي استقلّت ببيانها مثل: المخصّص والمبيّن والمؤوّل والمقيّد من قسم المحكم، فيتمّ حمل المتشابه على هذا المحكم[٤].

❊ ❊ ❊

---

(١) ينظر: أبو يعلى، العدة، ٢/ ٦٣٤، والقرافي، الفروق، ١/ ٢٤٦، والطوفي، شرح المختصر، ٣/ ٧٣٣.

(٢) ينظر: الكلوذاني، التمهيد، ٢/ ١٧٧، والجويني، ١/ ٢٨٨.

(٣) رفع الملام، (ص٣٠).

(٤) ينظر: الشاطبي، الموافقات، ٣/ ٣٠٦.

المطلب الخامس: بوادر التأويل الفاسد.

من أعظم ما أنعم الله به على سلف الأمّة المحمديّة اعتصامهم بالكتاب والسنة، والتمسّك بمعانيهما الصحيحة، فكان من الأصول المتّفق عليها بين الصحابة والتابعين لهم بإحسانٍ: عدمُ معارضة القرآن الكريم لا برأيٍ ولا ذوقٍ ولا مَعقولٍ ولا قياسٍ ولا وَجْدٍ.

وهم مجتمعون على ذلك إذ حدثت التأويلات الفاسدة لكلام الله تعالى وكلام رسوله ﷺ، والتي تحيل اللفظ إلى غير مدلوله الظاهر بلا دليل أو قرينة صارفة، حيث ظهرت في عصر الصحابة بدعة الخوارج، والتي نبعت من سوء فَهمِهم للقرآن وتأويله على غير ما أراده الله تعالى منه، فظنّوا أن وعيده يوجِب تكفير أرباب الذنوب، وخلودهم في النّار، فأوّلوا مغفرة الله لِما دون الشرك في قوله: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ ﴾[1]، بأنّها خاصّة بمن تاب من الذنب، وليست مُطلقةً في كلّ ذنب دون الشرك[2].

وفي أواخر عصر الصحابة ظهرت بدعة التشيّع لعليّ – رضي الله عنه– وآل البيت، وحملهم التشيّع على تأويل نصوص الوحيين على غير ما أراد الله ورسوله ﷺ، ومن تأويلهم: تأويل لفظ (البحرين) في قوله تعالى: ﴿ مَرَجَ ٱلْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ ﴾[3]، بأنّه علي وفاطمة –رضي الله عنهما–، ولفظ (اللؤلؤ والمرجان) في قوله تعالى: ﴿ يَخْرُجُ مِنْهُمَا ٱللُّؤْلُؤُ وَٱلْمَرْجَانُ ﴾[4]، بأنهما الحسن والحسين – رضي الله عنهما–[5].

---

(١) من الآية ٤٨، من سورة النساء.

(٢) ينظر: القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، (ص٤٥٧)، والزمخشري، الكشاف، ١/ ٥٥٢.

(٣) من الآية ١٩، من سورة الرحمن.

(٤) من الآية ٢٢، من سورة الرحمن.

(٥) ينظر: ابن تيميّة، منهاج السنة النبوية، ٣/ ٥٠٤.

كذلك حدثت في آخر عهد الصحابة بدعة القدريّة، وأصل بدعتهم كانت من عجز عقولهم عن الإيمان بقدر الله مع الإيمان بنصوص أمره ونهيه، ووعده ووعيده، وظنّوا بفسادِ فَهْمِهم معارضة علم الله تعالى الأَزَليّ لأمرِه ونَهْيِه ووعده ووعيده، وأنّ مَن علم ما سيكون لم يحسن منه أن يأمر أو ينْه وهو يعلم أنّ المأمور يَعْصيه ولا يُطيعُه، فأوّلوا نصوص عموم مشيئة الله وقدرته على ما يوافق قولهم.

ثمّ في آخر عصر التابعين ظهرت بدعة الجهميّة المعطّلة للمعاني الشرعيّة، فحملوا اسم الإيمان الشرعي على مجرّد تصديق القلب وإن لم يتكلّم به اللسان ولم تعمل به الجوارح، وقد كان قولا شنيعا لا يعرفه أحد من علماء الأمّة قبلهم[1].

وكانت «البِدَعُ إنّما يظهر منها أوّلاً فأوّلاً الأخفّ فالأخفّ»[2]، حتّى جاء المُباحيّة المُسقطة للشرائع مطلقا، المُحرّفة لكلام الله تعالى ورسوله ﷺ عن مواضعه، فازداد التأويل سوءً على سوءٍ[3]، كطوامّ تأويلات غلاة الشيعة و«الإسماعيلية والنّصيرية، في تأويل الواجبات والمحرمات، فَهُم **أئمة** التأويل الذي هو تحريف الكلم عن مواضعه، ومَن تدبّر ما عندهم وجَد فيه من الكذب في المنقولات، والتكذيب بالحقّ منها، والتحريف لمعانيها، ما لا يُوجَد في صنف من المسلمين...»[4]، وهكذا ما «فُتح باب التأويل إلا مضادّة ومناقضة لحكم الله في تعليمه عبادَه البيان، الذي امتنّ الله في كتابه على الإنسان بتعليمه إيّاه»[5]، والأصل أنّ «المتأوّلين أصنافٌ عديدة، بحسب الباعث لهم على التأويل، وبحسب قصور أفهامهم ووفورها»[6].

---

(١) ينظر: ابن تيمية، بيان تلبيس الجهميّة، ٢/ ٤٧٧، ومجموع الفتاوى ١٣/ ٣٠، ومنهاج السنة، ٦/ ٢٣١.

(٢) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٨/ ٤٥٨

(٣) ينظر: المرجع السابق،

(٤) ابن تيمية، منهاج السنة النبوية، ٣/ ٤٠٥.

(٥) ابن القيم، إعلام الموقعين، ٦/ ١٨٩.

(٦) المرجع السابق، ٦/ ١٨٨.

والسبب الرئيس للتأويل الفاسد أمران: **الأول**: سوء الفهم. **والثاني:** سوء القصد[١]. لأنّ «منشأ الباطل: مِن نَقْصِ العلم، أو سوء القصد»[٢]، وإذا اجتمع سوء الفهم مع سوء القصد جاء التأويل أشدَّ انحطاطا[٣]، كما اجتمع الأمران في تأويل غُـلَاة الصوفيّة ومتطرّفي الشيعة، فجاءت تأويلاتهم شنيعةً فاحشةً مُستقبحةً، كتأويل غلاة الشيعة لفظ (الشرك) في قوله تعالى: ﴿لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ﴾[٤]، بمعنى: أشركت بين أبي بكر وعلي – رضي الله عنهما– في الولاية، ولفظ (البقرة) في قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تَذْبَحُوا بَقَرَةً﴾[٥]،بأنّها عائشة – رضي الله عنها–، ولفظ الشجرة في قوله تعالى: ﴿وَالشَّجَرَةَ الْمَلْعُونَةَ فِي الْقُرْآنِ﴾[٦]، بأنّهم بنو أميّة، قال ابن تيمية عن هذه التأويلات: «وكل هذا وأمثاله وجدته في كتبهم»[٧].

وذلك التأويل الشنيع بخلاف تأويل الخوارج وأهل الإرجاء، فالخوارج كان أصلُ مقصودهم تعظيمَ أمر الله تعالى واتّباع القرآن ظاهرا وباطنا، فَغلطوا في فهمه، وأمّا الإرجاء فقد أحدثه قومٌ بقصد جعل أهل القبلة كُلِّهم مؤمنين ليسوا كفّارا، فحملهم على التأويل الفاسد سوء فهمهم دون سوء قصدهم، فجاءت تأويلات الطائفتين أخفّ شناعة وأقلّ فظاعة[٨].

وقد رَغَب المُتأوّلون عن ألفاظ الشريعة ونصوصها، واشتقّوا لهم ألفاظا غير ما

---

(١) ينظر: ابن القيم، إعلام الموقّعين، ٦/ ١٨٨، والصواعق المرسلة، ٢/ ٥٠٠، وابن أبي العز، شرح العقيدة الطحاوية، (ص٥٨٠).

(٢) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ٧/ ١٤٧.

(٣) ينظر: ابن القيم، إعلام الموقّعين،٢/ ١٦٤، وابن أبي العز، شرح العقيدة الطحاوية، (ص٥٨٠).

(٤) من الآية ٦٥، من سورة الزمر.

(٥) من الآية ٦٧، سورة البقرة.

(٦) من الآية ٦٠، من سورة الإسراء.

(٧) منهاج السنة النبوية، ٣/ ٥٠٤.

(٨) ينظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ١٧/ ٤٤٥-٤٤٦.

جاءت به كلمات القرآن الكريم والسنّة المُطهرة، كما استبدلت الجبريّة لفظ (التيسير) الوارد في الشرع من قوله ﷺ: (**اعملوا فكلٌّ مُيسّرٌ لِما خُلق له**)، ثم قرأ ﷺ قوله تعالى: ﴿ فَأَمَّا مَنْ أَعْطَىٰ وَاتَّقَىٰ ۝٥ وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَىٰ ۝٦ فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْيُسْرَىٰ ﴾[1])[2]، بلفظ (الجبر)، وتركت لفظ (التيسير) الذي هو لفظ القرآن والسّنّة[3]، « فأوْجَبَ ذلك هجرَ النّصوص وجهل معانيها، ومعلوم أنّ تلك الألفاظ (المُستحدثة) لا تفي بغرض الدلالات الشرعيّة، فتولّد من هجران ألفاظ النّصوص والإقبال على الحادثة وتعليق الأحكام بها على الأمة من الفساد ما لا يعلمه إلا الله »[4].

ولقد بان للأصوليين ولغيرهم من العلماء أنّ أهل التأويل لا يقصدون طلب مراد المتكلم بكلامه، ولا تفسير كلامه بما يُعرف به مراده، ويناسب حاله، وكلّ تأويل كذلك فصاحبُه غالط في فهمه، كاذِبٌ في دعواه[5]، لهذا يُعدّ « فتح باب التأويل على النصوص يتضمّن عيْبَها والطّعنَ فيها، وعَزْلها عن سلطانها، وولاية الآراء الباطلة والشبه الفاسدة »[6]، بل ولا تزال « القلوب تَنْحلّ عن الجزم بشيءٍ تَعتقدُه ممّا أخبر به الرسول ﷺ، إذ لا يُوثق بأنّ الظاهر هو المراد، والتأويلات مضطربة، فيلزم عزل الكتاب والسنة عن الدلالة والإرشاد إلى ما أنبأ الله به العباد »[7].

---

(١)الآيات، ٥، ٦، ٧، من سورة الليل.

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب التفسير، باب قوله تعالى: (فأمّا من أعطى)، (ص٨٨٤)، رقم ٤٩٤٥، ومسلم في صحيحه، كتاب القدر، باب كيفية خلق الآدمي في بطن أمه، (ص١١٥٣)، رقم ٦٧٣٣.

(٣) ينظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٨/ ٦٨، وابن القيّم، التبيان في أقسام القرآن، (ص٦٤).

(٤) ابن القيم، إعلام الموقّعين،٦/ ٦٥، وينظر: مفتاح دار السعادة، ٢/ ٢٧٢.

(٥) ينظر:ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ١/ ١٢.

(٦)ابن القيم، الصواعق المرسلة، ٢/ ٤٥٧.

(٧)ابن أبي العز، شرح العقيدة الطحاوية، (ص٢٥٨).

٢ - نشأة علم الدلالة الأصولي في سياق ممانعة التأويل الفاسد:

لقد سرت نظريّة التأويل إلى الفقهاء، فعمد بعضهم إلى تأويل بعض نصوص الأحكام الفقهيّة، إلا أن تأويلاتهم أخفُّ ضررا وأقلّ اعتداءً من تأويل طوائف الاعتقاد، فإنّ التأويلات الفقهية منها القريب الذي يترجّح بأدنى دليل لقربه، ومنها البعيد الذي لا يترجّح إلا بدليل قويّ يعزّزه، ومنها المتعذّر الذي لا يحتمله اللفظ بحالٍ، فيُردّ ولا يُقبل[١]، من ذلك تأويل بعض المتفقهة قوله ﷺ: (**من مات وعليه صيام صام عنه وليُّه**)[٢]،بأنّ المراد من صوم الوليّ هو الافتداء، بأن يدفع كفارة عن الميت، وهو تأويل بعيد جدا، لا تساعده اللغة[٣]، وتأويل بعضهم لفظ (المرأة) في قوله ﷺ: (**أيّما امرأة نكحت بغير إذن وليّها، فنكَاحُها باطل**)[٤]، بأنّها المرأة الصغيرة لا البالغة، وهو تأويل بعيد جدّا، لأنّ الصغيرة ليست امرأة في حكم اللسان، كما أنّ الصبي ليس رجلا في حكم اللسان، بل إن دخول البالغة الكبيرة في لفظ (المرأة) أولى وأغلب من الصغيرة، ولا يجوز أن يُحمل اللفظ على النادر ويُترك الغالب[٥].

لهذا نهض علماء الأصول بواجبهم الشرعي، فحصّنوا معاني النصوص الشرعيّة عن التأويلات الفاسدة، والأقاويل المُزخرفة، مُنادين أبدا بوجوب حمل كلام الله تعالى ورسوله ﷺ على الوجه الذي أراده الله تعالى ورسوله الأمين ﷺ، وقد قال إمام

---

(١) ينظر: الأصفهاني، بيان المختصر، ٢،٤١٨، وابن أمير حاج، التقرير والتحبير، ١/ ١٥٢.

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الصوم، باب من مات وعليه صوم، (ص٣١٤)، رقم ١٩٥٢، ومسلم في صحيحه، كتاب الصيام، باب قضاء الصوم عن الميت، (ص٤٧٦)، رقم ٢٦٩٢.

(٣) ينظر: العظيم آبادي، عون المعبود، ٩/ ٧٩.

(٤) أخرجه أبو داود في سننه، كتاب النكاح، باب في الولي، (ص٣١٦)، رقم ٢٠٨٣، والترمذي في سننه، كتاب النكاح،باب ما جاء لا نكاح إلا بولي، (٢٥٩) رقم ١١٠٢، وقال حديث حسن، وقال الحافظ في البلوغ، ٢/ ٧٠: صححه أبو عوانة وابن حبان والحاكم، وصححه الألباني في الإرواء، ٦/ ٢٣٤.

(٥) ينظر: الجويني، البرهان، ١/ ٣٣٩، وابن السمعاني، قواطع الأدلة، ١/ ٤١٠، وابن قدامة، روضة الناظر، ١/ ٥١٤، والآمدي، ٣/ ٥٨، والقرافي، شرح تنقيح الفصول، (ص٢٢٥).

الحرمين الجويني: «ذهبت أئمّة السلف إلى الانكفاف عن التأويل، وإجراء الظواهر على مواردها،... والذي نرتضيه رأيا، وندين الله به عقدا، اتّباع سلف الأمّة، فالأولى الاتّباع وترك الابتداع، والدليل السمعي القاطع في ذلك: أنّ إجماع الأمّة حجة مُتّبعة، وهو مُستند عظيم، وقد دَرَج صحب النبي ﷺ على ترك التعرض لمعانيها، ...وإذا انصرم عصرهم وعصر التابعين – رضي الله عنهم – على الإضراب عن هذا التأويل، كان ذلك قاطعا بأنّه الوجه المُتّبع بحقّ... »[1]، وقال أبو حامدٍ الغزالي: «إنْ كان فتح باب التأويل، والتّصريح به، يؤدّي إلى تشويش قلوب العوامّ، فيُبدّع صاحبه في كلّ ما لم يُؤثَر عن السلف ذكره»[2]، وعدّوا تأويل النّصوص عن ظاهرها من «الاستجراء على دين الله تعالى، والتعرّض لخرق حجاب الهيبة»[3].

وبذلك استحثّ التأويل بكلّ مسالكه علماء الأصول إلى ممانعته بعلم الدّلالة الأصولي، وصياغة هذا العلم المُبارك على مسلك: «أنّ كلّ ما ظهر في قصد الشارع لم يجز مخالفة ظاهر قصده بقياس، فلِهذا لم يشتغل الأوائل المتقدمون بما أنشأه ناشئة الزمان من التأويلات المُزخرفة، ولم يكن ذلك لغفلتهم عن أمثالها»[4]، ومن أجل مزيدِ حمايةٍ لكلام الله تعالى ورسوله ﷺ، أفاض الأصوليون في تفصيل ما يقبل التأويل وما لا يقبله من نصوص الكتاب والسّنة، وبيّنوا أنّ «معرفة ما يقبل التأويل وما لا يقبل التأويل ليس بالهيّن، بل لا يستقل به إلا الماهر الحاذق في علم اللغة، العارف بأصول اللغة، ثمّ بعادة العرب في الاستعمال في استعاراتها وتجوّزاتها، ومنهاجها في ضروب الأمثال»[5].

---

(١) العقيدة النظاميّة، (ص٢٣-٢٤).

(٢) فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، (ص٥٥).

(٣) الجويني، البرهان، ١/ ٣٤٦.

(٤) المرجع السابق، ١/ ٣٤٩.

(٥) الغزالي، فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، (ص٦٩).

وكانت أكثر مباحث علم الدلالـة الأصـولية تخـدم هـذا الغـرض وتفـي بـه، فكـلّ مـسائله هـي لأجـل حفـظ دلالـة الـشارع، فـلا جـرم أن يكـون التأويـل الفاسـد أحـد البواعث الأساسيّة لنشأة علم الدّلالة الأصولي، حتّى استتمامِه واكتمالِه.



المبحث الثاني:

النشأة والتكوين

ويشتمل على ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: نشأة الدلالة الأصولية في عصر التشريع والصحابة.

المطلب الثاني: نموّ الدّلالة الأصوليّة ما بين عصر التابعين وتقعيد الشافعي.

المطلب الثالث: رسوخ الدلالة الأصولية في كتب الأصول.

المطلب الأول: نشأة الدلالة الأصولية في عصر التشريع والصحابة

١ - نشأة الدلالة الأصولية في عصر التشريع:

مقام النبيّ ﷺ في التبليغ والبيان:

لقد كان النبيّ ﷺ يقوم مقام البلاغ عن ربّه تعالى أحسن قيام، وذلك أنّه ﷺ يقوم بتبليغ لفظ القرآن مع بيان معانيه غاية البيان[1]، كما كلّفه الله تعالى بذلك في قوله: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾[2]، فأهم مهمّاته شرح القرآن وبيان معانيه، لأنّ في القرآن من القوّة العلميّة ما يجمع بها المعاني الشرعيّة الدقيقة في اللفظ الوجيز، فيقصده ﷺ بالشرح والتفصيل[3].

والرّسولُ ﷺ قدْ بَاشَر الوحي المؤيّد به، وعَصَمَه اللهُ من الزّلَل، وعلّمه ما لم يكن يعلم، فصار أعلم الخلق بمعاني القرآن ومقاصده[4]، «وأعلم الخلق بالحقّ، فهو ﷺ أنصحهم لهم، وأعْظمهم رغبةً في تعريفِهم وتعليمهم وهداهم، وهو أحسنهم بياناً وأتمّهم برهانا»[5]، لهذا فإنّ «الألفاظ الموجودة في القرآن والحديث، إذا عُرف تفسيرها من جهة النبي ﷺ، لم يُحتج في ذلك إلى الاستدلال بأقوال أهل اللغة ولا غيرهم»[6].

وقد كان الصحابة - رضي الله عنهم- يقصدون النبيّ ﷺ في طلب بعض معاني القرآن العظيم، فـ «القرآن إنّما أُنزل بلسان عربي مبين، في زمن أفصح العرب، وكانوا يعلمون ظواهره وأحكامه، أما دقائِق باطنِه فإنّما كان يظهر لهم بعد البحث والنّظر من

---

(١) ينظر: ابن تيمية، مقدمة في أصول التفسير، (ص٩)، وابن القيم، إعلام الموقعين، ٦/ ٣٢، والموصلي، مختصر الصواعق المرسلة، (ص٥٣٤).

(٢) من الآية ٤٤، من سورة النحل.

(٣) ينظر: ابن تيمية، مقدمة في أصول التفسير، (ص٣٩)، وابن كثير، مقدمة تفسير القرآن العظيم، ١/ ٧.

(٤) ينظر: الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ١/ ١٤.

(٥) ابن تيمية، بيان تلبيس الجهمية، ٨/ ٤٩٣.

(٦) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٧/ ٢٨٦.

سؤالهم النبي ﷺ... »[1]، كما في الصحيح عن جابر - رضي الله عنه- أنّه قال في حديث حجة الوداع: (**والقرآن ينزل على رسول الله ﷺ وهو يعرف تأويله، فما عمِل به من شيء عملنا به**)[2]، فمستند الصحابة في التعرّف على مراد الله تعالى من كلامه هو ما يسمعونه من النبيّ ﷺ ويشاهدونه من هديه ﷺ وفعله.

وقد كان النبيّ ﷺ مبيّنا للأسماء الشرعيّة، والأحكام الدينيّة، فقصد ﷺ بيان الاسم والحكم معاً[3]، ولا ينبغي أن يقال أنّ النبيّ ﷺ «بُعث مُبيّنا للأحكام دون الأسامي»[4]، كما قاله بعض فقهاء الحنفيّة كي يتوسّعوا في استثمار الأحكام من القياس، دون استثمارها من دلالة النّص، كما قالوا: أنّ قوله ﷺ (كلّ مسكر خمر)[5]، أي: إنّه مِثلُ الخمر في التحريم، وليس داخلا في مُسمّى الخمر، لأنّ العرب لا تُسمّي الخمر إلا المُتّخذ من العنب، لكنّ الحاجة إلى تقدير لفظ (مثل) في الحديث غلوّ في هدر معنى اللفظ الذي قصده الشارع دون واسطة قياس، قال ابن العربي[6]: «فإنْ قيل: احتجنا إلى هذا التقدير لأنّ النّبي ﷺ لم يُبْعث لبيان الأسماء، قلنا: **بل بيان الأسماء من جملة الأحكام لِمَن لا يعلمها، ولا سيّما لِيقطع تعلّق القصد بها**»[7].

ومن مقام التبليغ النّبوي بدأ ينشأ علم الدلالة الأصولي، وبدأت جذوره تتأثّل

---

(1) الزركشي، البرهان في علم القرآن، ١/ ١٤.

(2) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الحج، باب في حجة النبي ﷺ، (ص٥١٣)، رقم ٢٩٥٠.

(3) ينظر: ابن القيم، إعلام الموقعين، ٦/ ٣٠.

(4) البخاري، كشف الأسرار، ٣/ ١٩٧.

(5) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب ، باب بيان أن كل ما أسكر خمر، (ص٨٩٥)، رقم ٥٢١٨.

(6) هو محمد بن عبد الله بن محمد بن العربي المعافري، من أهل إشبيلية، أبو بكر، الإمام الحافظ، والفقيه المالكي الشهير، رحل إلى المشرق فأخذ من الحجاز ومصر والعراق، من مؤلفاته: أحكام القرآن في التفسير، والقبس على موطأ مالك، والعواصم من القواصم، توفي سنة ٥٤٣هـ.

[ينظر: الديباج المذهب (٢/ ٢٣٣)، وشجرة النور الزكية (١/ ٣٣١)].

(7) كما نقله ابن حجر، فتح الباري، ١٠/ ٦٢.

وقواعده تتأصّل، وذلك بفضل تعليم النبيّ ﷺ وإرشاده وكمال بيانه، فقد بيّن الرسول ﷺ لصحابته مهمّات الدلالة الشرعيّة وكليّاتها، كما يتّضح ذلك بالأمرين التاليين.

تشريع القواعد الدلاليّة في عصر التشريع:

من آثار بيان النبيّ ﷺ تشريع كثير من القواعد الدلاليّة بتفاصيل هذا البيان، ومن ذلك:

أوّلا: تقرير قاعدة حمل المجمل على بيانه ﷺ القولي والفعلي: «وفي القرآن مجمل كثير، كالصلاة والزكاة والحج وغير ذلك، ممّا لا نعلم ما ألزمنا الله تعالى فيه بلفظه، لكن ببيان رسول ﷺ»[1]، فقال ﷺ في شأن بيان الصلاة: **(صلوا كما رأيتموني أصلي)**[2]، وقال ﷺ في شأن بيان الحج: **(لتأخذوا عني مناسككم)**[3]،وغير ذلك ممّا فَرَضه ﷺ بَيانا لمجمل.

ثانيا: تقرير قاعدة ردّ المجمل والمشتبه إلى قائله: وممّا قرّره ﷺ في منهج بيان المجمل والمُشتبِه ردّهما إلى عالمه الذي هو أعلم بمراده، فقال ﷺ: **(إنّ القرآن لم ينزل يكذب بعضه بعضا، بل يصدّق بعضه بعضا، فما عرفتم منه فاعملوا به، وما جهلتم منه فردوه إلى عالمه)**[4]، فالنّاظر في نصوص الشريعة له أن يجتهد في التوفيق بين الآيات، والجمع بين المختلفات، وتوضيح المجملات، فإن لم يتسّر له ذلك فَليَعْتقِد أنّه من سوء فهمه، ولْيكلْه إلى عالمه، وهو الله ورسوله ﷺ[5]،**والردّ إلى الله ورسوله ﷺ هو لأجل**

---

(١) ابن حزم، الإحكام، ١/ ١٦٦.

(٢) سبق تخريجه، (ص٣٠٢).

(٣) سبق تخريجه (ص٣٠٢).

(٤) أخرجه أحمد في مسنده عن عمرو بن شعيب، ٢/ ١١٨، وابن ماجة في سننه من حديث أبي معاوية، باب في القدر، (ص٣١)، رقم ٨٥، وقال عنه ابن تيمية في (الاقتضاء)، ١/ ١٦٣: هذا حديث محفوظ عن عمرو بن شعيب رواه عنه الناس.

(٥) ينظر: الشافعي، الرسالة، (ص٧٩)، والمناوي، فيض القدير، ٦/ ٢٦٥.

الفهم منهما[١].

ثالثاً: تقرير قاعدة عموم دلالات الشريعة إلا ما خصّه الدّليل: فقد كان ﷺ يقرّر عموم الشريعة ونصوصها، ويدلّ على ذلك بأقواله ﷺ، كما قال ﷺ: (**أعطيت خمساً لم يُعطهن أحد قبلي...**). وذكر منها: (**وبعثت إلى الأحمر والأسود**)[٢]، وقال ﷺ: (**إنما قولي لامرأة قولي لمائة امرأة**)[٣]، وقد عرّفنا رسول الله ﷺ على عموم الشريعة مرّة بعد أخرى، حتّى تتمّ هذه القاعدة على أكمل وجه[٤]، وذلك كأن يصدّر ﷺ بعض الأحكام بلفظ (كل)، كقوله: (**كل مسكر خمر، وكلّ مُسكر حرام**)[٥]، فإذا «ثبت في شيء أنّه مُسكر دخل تحت العموم واستحقّ صفة التحريم»[٦]،أو أن يقّر الصحابة على فهم العموم من صيغته، كما فهموا العموم من (ما) الموصولة في قوله تعالى: ﴿**وَإِن تُبۡدُواْ مَا فِيٓ أَنفُسِكُمۡ أَوۡ تُخۡفُوهُ يُحَاسِبۡكُم بِهِ ٱللَّهُۖ**﴾[٧]، وقالوا: أيْ رسولَ الله: كُلّفنا من الأعمال ما نطيق، وقد أُنزلت هذه الآية ولا نطيقها، فقال ﷺ: (...**بل قولوا: سمعنا وأطعنا**...)[٨]، فأقرّهم على فهمهم[٩]، والمتتبّع لأحاديث السنّة يجد هذا المعنى فيها مُقرّرا جليّا.

---

(١) ينظر: البصري، المعتمد، ٢/ ١٦.

(٢) سبق تخريجه، (ص٧٦).

(٣) أخرجه أحمد في مسنده ٦/ ٣٧٥، والنسائي في سننه «المجتبى»، كتاب البيعة، باب بيعة النساء (ص ٦٤٥) رقم (٤١٨١)، والترمذي في سننه، كتاب السير، باب ما جاء في بيعة النساء (ص ٣٧٧) رقم (١٥٩٧) وقال: هذا حديث حسن صحيح، والحاكم في المستدرك (٤/ ٧١)، وابن حبان في صحيحه،٧/ ٤١، «ترتيب الإحسان»، وصححه الألباني في الصحيحة، ٢/ ٦٤.

(٤) ينظر: الطوفي، شرح المختصر، ٣/ ٢٠٥، .

(٥) سبق تخريجه (ص٣٩٩)

(٦) الغزالي، أساس القياس، (ص١٨).

(٧) من الآية ٢٨٤، من سورة البقرة.

(٨) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب بيان تجاوز الله تعالى عن حديث النفس...، (ص٦٦)، رقم ٣٢٩.

(٩) ينظر: القرطبي، المفهم لما أشكل من تلخيص مسلم، ١/ ٣٣٦.

رابعا: تقرير مشروعيّة استنباط المعاني الدّالّة على مراد الشارع عند الالتباس: كما أقرّ ﷺ المجتهدين من الصحابة في قوله: **(لا يصلّينّ أحدٌ العصر إلا في بني قريظة)** فأدرك بعض الصحابة العصر في الطريق، فقال بعضهم لا نصلّي حتى نأتيَ بني قريظة، وقال بعضهم: بل نصلّي، فذُكر ذلك للنبي ﷺ فلم يعنِّف واحداً منهم[1]، فدلّ إقرار الطرفين على ضرورة احترام لفظ الشارع، وعلى مشروعيّة استنباط المعاني والعلل ودلالة السياق، ذلك بأنّ المصلّين حيث أدركهم الوقت انفتحوا على المعنى ومقصد النّص، فهم أسعد بالمعنى والاجتهاد، والآخرين المُصلّين في بني قريظة التزموا حرفيّة النّص وظاهر الأمر[2]، وقد أقرّ النبي ﷺ الذين نظروا إلى المعنى وأخذوا بمقصود أمره، بقدر ما أقرّ الذين نظروا إلى اللفظ والتزموا ظاهره، فـ « هؤلاء سلف أهل الظاهر، وأولئك سلف أصحاب المعاني والقياس »[3]، وقال النووي[4] عن هذا الحديث: « **فيه دلالة لمن يقول بالمفهوم، والقياس، ومراعاة المعنى، ولمن يقول بالظاهر أيضاً** »[5].

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب المغازي، باب مرجع النبي ﷺ من الأحزاب ومخرجه إلى بني قريظة، (ص ٦٩٨) رقم ٤١١٧، ومسلم في صحيحه، كتاب الجهاد، باب المبادرة بالغزو وتقديم أهم الأمرين المتعارضين، (ص ٧٨٦) رقم ٤٦٠٢.

(٢) ينظر: ابن القيم، مدارج السالكين، ١/ ٣١٢.

(٣) العظيم آبادي، عون المعبود ٩/ ٣١٧.

(٤) هو يحيى بن شرف بن مري الحزامي الحوراني، النووي، الشافعيّ،علامة بالفقه والحديث. من مصنفاته: تهذيب الأسماء واللغات، ومنهاج الطالبين، والدقائق، وشرح مسلم، والأذكار، ورياض الصالحين، وشرح المهذب للشيرازي، وغيرها، توفي سنة ٦٧٦هـ.
[ينظر: طبقات الشافعية الكبرى، ٤/ ٤٧١، وطبقات الشافعية لابن قاضي شهبة، ٣/ ٩]

(٥) شرحه على مسلم (١٢/ ٣١٨).
والمقصود تقرير الرسول ﷺ لهذه القواعد، وليس تعيين المصيب من الفريقين، وقد قال ابن كثير في كتاب: الفصول في السيرة (ص١٧٣):(إنّ الذين صلوا العصر في الطريق جمعوا بين الأدلة، وفهموا المعنى فلهم الأجر مرتين، والآخرين حافظوا على أمره الخاص، فلهم الأجر رضي الله عن جميعهم وأرضاهم)، وينظر: تفسير القرآن =

خامسا: تقرير قاعدة دوران الحكم مع معناه، ولو تغيّر لفظه ومبناه: وذلك حَسْماً لمادّة الحيل الباطلة في تغيير الحكم بتغيير لفظه مع بقاء معناه، كما قال النبي ﷺ: **(لَيَشربنّ ناسٌ من أمّتي الخمرَ يسمُّونها بغير اسمِها)**[1]، فقرّر ﷺ في قوله هذا: أنّه «متى عرفنا الاسم مشتقاً من معنى، ثم وجدنا ذلك المعنى في محلٍّ آخر، ينبغي أن يسوغ إطلاق ذلك الاسم عليه»[2]، وقال ابن العربي: «**هو أصل في أن الأحكام تتعلق بمعاني الأسماء لا بألقابها، رداً على من حمله على اللفظ**»[3]

شروحات النبي ﷺ للدلالة الألفاظ:

فقد كان النبيّ ﷺ يتقصّد بيان معاني بعض الألفاظ، فيشرحها للسائلين، وتأسّس في سياق هذا التبيين معالم دلاليّة كثيرة، ومن ذلك:

١- **تنبيه النّبي ﷺ إلى المقصد الشرعي من عموم اللفظ:** كما جاء في الحديث: لّما نزل قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَلَمْ يَلْبِسُوٓا۟ إِيمَٰنَهُم بِظُلْمٍ﴾[4]، شقّ ذلك على أصحاب رسول الله ﷺ، وقالوا: أيُّنا لم يَلْبِس إيمانَه بظلم؟ فقال رسول الله ﷺ: **(إنّه ليس بذاك، ألا تسمع إلى قول لقمان لابنه: ﴿إِنَّ ٱلشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾[5])**[6]، فأرشد النّبي ﷺ إلى

= العظيم، ٢/ ٣٩٩، وابن القيم، مدارج السالكين، ١/ ٣١٢.

(١) أخرجه أبو داود في سننه، كتاب الأشربة، باب في الداذيّ، (ص ٥٥٨) رقم ٣٦٨٨، وابن ماجه في سننه، كتاب الفتن، باب العقوبات (ص ٦٦٤) حديث رقم ٤٠٢٠، والحاكم في مستدركه، كتاب الأشربة ٤/ ١٤٧، وقال: هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه، وقال عنه ابن حجر في الفتح ١٠/ ٦٣: صححه ابن حبان وله شواهد كثيرة، وصحّحه الألباني في الصحيحة ١/ ١٨٢.

(٢) النسفي، كشف الأسرار (٢/ ٢٣٠).

(٣) كما نقله عنه الحافظ ابن حجر، فتح الباري، ١٠/ ٦٩.

(٤) من الآية ٨٢، من سورة الأنعام.

(٥) من الآية ١٣، من سورة لقمان.

(٦) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب التفسير، باب: (لا تشرك بالله إن الشرك لظلم عظيم)، (ص٨٣٩)، رقم ٤٧٧٦، ومسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب صدق الإيمان وإخلاصه، (ص٦٦)، رقم ٣٢٧.

أن عموم: (ظلم) خاص بالشرك[1]، وأنّ القرآن يبيّن بعضه بعضا.

٢- **إزالة الإشكال بالتنبيه إلى مراد الشّارع بما اقتضته اللغة**: كما ورد عن عائشة – رضي الله عنها- قالت: قال رسول الله ﷺ: (**مَن حوسِب يوم القيامة، عُذّب**)، فقلت: أليس قد قال الله عز وجل: ﴿ فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا ﴾[2]، فقال ﷺ: (**ليس ذاك الحساب، إنّما ذاك العرض، من نوقش الحساب يوم القيامة عذب**)[3]، فزال إشكال أمّ المؤمنين بتفسير اللغة[4]، «ومعلوم أنّ الحساب اليسير لا يتناول مَن نوقش، وقد زادها بيانا، فأخبر أنّه العرض لا المقابلة المُتضمّنة للمناقشة»[5].

٣- **توضيح الغريب الخفي بمرادفه الظاهر**: وهو من باب بيان المُجمل، كما في الحديث عن عبد الله بن عمرو- رضي الله عنهما- قال: قيل لرسول الله ﷺ: أيّ الناس أفضل؟ قال: (**كل مخموم القلب، صدوق اللسان**)، قالوا: صدوق اللسان: نعرفه، فما مخموم القلب؟ قال ﷺ: (**هو التقي النقي، لا إثم فيه، ولا بغي، ولا غل، ولا حسد**)[6]، وعن أبي هريرة- رضي الله عنه- قال: قال رسول الله ﷺ: (**سيأتي على الناس سنوات خداعات، ... يَنْطِق فيها الرُّويبضة**)، قيل: وما الرويبضة؟ قال ﷺ: (**الرجل التّافه يتكلّم في أمر العامة**)[7]، وتلك الأمثلة ومثلها

---

(١) ينظر: الشاطبي، الموافقات، ٣/ ٢٩٤.

(٢) من الآية ٨، من سورة الانشقاق.

(٣) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الجنة ونعيمها، باب إثبات الحساب، (ص١٢٤٥)، رقم ٧٢٢٥.

(٤) ينظر: الشاطبي، الموافقات، ٤/ ٢٤.

(٥) ابن تيمية، الجواب الصحيح، ١/ ٢٢٨.

(٦) أخرجه ابن ماجة في سننه،كتاب الزهد، باب الورع والتقوى، (ص٦٩٩)، رقم ٤٢١٦، والبيهقي في شعب الإيمان، ٦/ ٤٤٩، وأبو نعيم في الحلية، ١/ ٢٤٠، وقال عنه المحدث الألباني في الصحيحة، ٢/ ٦٣٢: إسناده صحيح ورجاله ثقات.

(٧) أخرجه أحمد في مسنده، ٢/ ٢٩١، وابن ماجة في سننه،كتاب الفتن، باب شدة الزمان، (ص٦٦٧)، رقم ٤٠٣٦، والحاكم في مستدركه، ٤/ ٤٦٥، وقال: صحيح الإسناد، ووافقه الذهبي، وقال الهيثمي في المجمع، ٧/ ٢٨٤: فيه ابن إسحاق وهو مدلّس، وبقية رجاله ثقات، وحسّنه الألباني في الصحيحة: ٤/ ٥٠٩.

كثير بيانات دلاليّة، «وقد كان السامعون له ﷺ من أهل اللغة، ولم يعرفوا معناه، حتى بيّنه لهم بعد سؤالهم إياه»[1].

٤- **توضيح مقادير الألفاظ المُبهمة**: بأن يرد في الشرع لفظ صريح في معناه مُبهم في مقداره، وهذا من باب بيان اللفظ الذي يستقلّ بدلالته من وجهٍ دون وجهٍ[2]، كقوله تعالى: ﴿**وَءَاتُواْ حَقَّهُۥ يَوْمَ حَصَادِهِۦ**﴾[3]، وقوله تعالى: ﴿**وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا**﴾[4]، فإنّ لفظ (الإيتاء) و(الاستطاعة) في الآيتين معروف، ومقدار ما يُؤتى وما به الاستطاعة غير معروف، فدلّ على مقدار الإيتاء في قوله ﷺ: (**فيما سقت السماء العشر، وما سقي بالنّضح نصف العشر**)[5]، ودلّ على ما به الاستطاعة عندما سُئل: ما السبيل يا رسول الله؟ فقال ﷺ: (**الزاد والراحلة**)[6]، وهذا الوجه كثير في تفسير الرسول ﷺ، ومنه أنّه ﷺ فسّر لفظ (القوّة) من قوله تعالى: ﴿**وَأَعِدُّواْ لَهُم مَّا ٱسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ**﴾[7] بأنّ القوة الرمي[8]، وفسّر ﷺ لفظ (الحج الأكبر) من قوله تعالى: ﴿**وَأَذَٰنٌ مِّنَ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦٓ إِلَى ٱلنَّاسِ يَوْمَ ٱلْحَجِّ ٱلْأَكْبَرِ**﴾[9]، بأنّه يوم النّحر[10]، وفسّر ﷺ لفظ (الحسنى وزيادة) من قوله تعالى: ﴿**لِّلَّذِينَ أَحْسَنُواْ ٱلْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ**﴾[11]، بأنّ الحسنى: الجنّة، والزيادة: النّظر إلى

(١) الجصاص، الفصول في الأصول، ١/ ٢٠.
(٢) ينظر: المستصفى، ٣/ ٢٦.
(٣) من الآية ١٤١، من سورة الأنعام.
(٤) من الآية ٩٧، من سورة آل عمران.
(٥) سبق تخريجه (ص٣٠١).
(٦) سبق تخريجه (ص٣٠١).
(٧) من الآية ٦٠، من سورة الأنفال.
(٨) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الجهاد، باب فضل الرمي والحث عليه، (٨٥٧)، رقم ٤٩٤٦.
(٩) من الآية ٣، من سورة التوبة.
(١٠) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الحج، باب الخطبة بمنى، (ص٢٨١)، رقم ١٧٤٢.
(١١) من الآية ٢٦، من سورة يونس.

ربّهم[1].

لقد تبيّن بهذه النّماذج الدلاليّة أنّ نشأة علم الدّلالة الأصولي بدأت في عصر الرسول ﷺ وحياته بكلّ معالمه، وأنّه كان قائما في الأذهان مستقرّا في النّفوس، وإنْ لم يأخذ صفته الاصطلاحيّة، شأنه في ذلك شأن علم أصول الفقه[2].

٢- نشأة الدلالة الأصوليّة في عصر الصحابة:

كان الصحابة في عصر التشريع يعتمدون على بيان الرسول ﷺ وفهمه وإفهامه، وبعد وفاة الرسول ﷺ وجدوا أنّهم «انتقلوا فجأةً من طور الاعتماد إلى طور الاجتهاد»[3] في فهم كثير من النصوص الشرعيّة وتطبيقها على الوقائع المستجدّة، وبذلك استشعر الصحابة ضرورة فهم المعاني الشرعيّة كما أرادها الشّارع، فكانوا يستعينون على ذلك بما آتاهم الله تعالى من فضل الصحبة، ومشاهدة الأحوال النبوية، وشهود أسباب التنزيل وقرائن التشريع، ثمّ بما حباهم الله تعالى من فصاحة اللسان ومعرفة اللغة التي نزل بها القرآن[4].

وقد نَهَج الصحابة في الدلالات اللفظية للنصوص الشرعية منهجا حصيفا، قوام هذا المنهج هو تفسير الألفاظ اللغويّة على مُقتضى اللغة والاستعمال العربي، والألفاظ الشرعيّة على مقتضى البيان الشرعي، فصار من منهجهم: «**أنّهم فهموا من الشرع ما فهموه من اللغة، ومن اللغة ما فهموه من الشرع**»[5]، وبيان ذلك في العنصرين الآتيين.

---

(١) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب إثبات رؤية المؤمنين في الآخرة ربَّهم سبحانه وتعالى، (ص٩٢)، رقم ٤٥٠.

(٢) ينظر: د/ أحمد الضويحي، علم أصول الفقه من التدوين إلى نهاية القرن الرابع، ١/ ٩٠-٩١.

(٣) مصطفى الزرقا، المدخل الفقهي العام، ١/ ١٧٣.

(٤) ينظر، ابن القيم، إعلام الموقعين، ٦/ ٢٠-٢١، والشاطبي، الموافقات، ٤/ ١٣٣، والسيوطي، الإتقان، ٣/ ٧٣١.

(٥) ابن حجر، فتح الباري، ١٠/ ٦٢.

نشأة علم الدلالة بالتفسير اللغوي عند الصحابة:

وقد عُني الصحابة في اللغة ودلالتها، وتوافرت جهودهم في تحصيل المعاني اللفظيّة من مصادرها العربيّة، من ذلك ما جاء عن عمر -رضي الله عنه- أنّه قال: (تعلموا إعراب القرآن كما تعلمون حفظه)[1]، وفي أثرٍ آخر أنّ عُمر كتب إلى أبي موسى الأشعري - رضي الله عنهما-: (أمّا بعد: فتفقّهوا في السنّة، وتفقّهوا في العربية، وأعربوا القرآن فإنّه عربي)[2]، والمراد بإعرابه في لغة الصحابة هو: معرفة معاني ألفاظه[3]، « وهذا الذي أمر به عمر رضي الله عنه من فقه العربية وفقه الشريعة، يجمع ما يُحتاج إليه، **لأنّ الدّين فيه أقوال وأعمال، ففقه العربيّة هو الطريق إلى فقه أقواله، وفقه السنة هو فقه أعماله** »[4].

وعن ابن عباس- رضي الله عنهما- قال: (إذا تعاجم شيء من القرآن فانظروا في الشعر، فإنّ الشعر عربيّ، ثمّ دعا ابن عباس أعرابيا، فقال: ما الحَرَج؟ قال: الضّيق. قال: صدقت)[5]، وعن ابن عباس – أيضا- قال: (إذا سألتموني عن غريب اللغة فالتمسوه في الشّعر، فإنّ الشّعر ديوان العرب)[6]، وإنّما أراد ابن عبّاس – رضي الله عنهما- « تبيين الحرف الغريب من القرآن بالشعر، لأنّ الله تعالى قال: ﴿ **إِنَّا جَعَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا** ﴾[7]،... فإذا خفي علينا الحرف من القرآن الذي أنزله بلغة العرب رَجَعنا إلى

---

(١) أخرجه أبو عبيد القاسم في فضائل القرآن، (ص٣٤٩)،وابن الأنباري في إيضاح الوقف والابتداء، ١/ ٣٤، والنحاس في إعراب القرآن، ١/ ٢٣، من طريق أبي عبيد بلفظه.

(٢) أخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه، ٦/ ١١٦، وسعيد بن منصور، في التفسير من سننه، ٢/ ٢٧١، (ت آل حميد)، والبيهقي في شعب الإيمان، ٣/ ٥٤٩.، وابن عبد البر في الجامع، ٢/ ٢٨٣.

(٣) ينظر: السيوطي، الإتقان، ٣/ ٧٣٠.

(٤) اقتضاء الصراط المستقيم، ١/ ٥٢٨.

(٥) أخرجه الطبري في تفسيره، ١٧/ ٢٤٢.

(٦) أخرجه ابن الأنباري في إيضاح الوقف والابتداء، ١/ ١٠١.

(٧) من الآية ٤/ من سورة الزخرف.

ديوانها، فالتمسنا معرفة ذلك»[1]. وعن أبي الدرداء –رضي الله عنه– قال: (لا تفْقهْ كلَّ الفقه، حتّى ترى للقرآن وجوهاً كثيرة)[2]، وفسّر الخطيب البغدادي هذه الوجوه بأنّها: «المُحكم والمتشابه، والحقيقة والمجاز، والأمر والنهي، والعموم والخصوص، والمُبيّن والمُجمل، والنّاسخ والمنسوخ...، فيحتاج النّاظر في علم القرآن إلى حفظ الآثار ودرس النّحو وعلم العربية واللغة»[3]، وقال السّيوطي: «وقد فسّره بعضهم: بأنّ المُراد أنْ ترى اللّفظ الواحد يحتمل معاني متعدّدة، فتحمله عليها إذا كانت غير مُتضادّة، ولا يقتصر به على معنى واحد»[4].

فالصحابة –رضي الله عنهم– اعتبروا بدلالة اللغة واستعمالها في الاستدلال على معاني القرآن، ونهجوا منهجا علميّا يجعل اللغة لازما من لوازم تبيين نصوص الشريعة، وحقيقة من حقائق الدلالات اللفظيّة، فاقتفى أثرهم مَن بعدهم، وكان رائدهم في ذلك ترجمان القرآن، وحبر الأمّة، عبد الله بن عبّاس – رضي الله عنهما–، فله اليد الباسطة في بيان الدلالات القرآنية والمعاني الشرعيّة، على مقتضى اللغة العربيّة، وممّا جاء عنه في ذلك:

١- عن ابن عباس – رضي الله عنهما– قال: (إذا طلّق الرجل امرأة قبل أن يدخل بها أو ماتت لم تحل له أمُها، وقال: **إنّها مبهمة، فكرهها**)[5]، يشير إلى إبهام قوله تعالى:

---

(١) ابن الأنباري، إيضاح الوقف والابتداء، ١/ ١٠٠، وينظر: الزركشي، البرهان، ١/ ٢٩٤، والسيوطي، الإتقان، ٣/ ٨٤٧.

(٢) أخرجه عبد الرزاق في مصنفه، ١١/ ٢٥٥، وأبو نعيم في الحلية، ١/ ٢١١، والخطيب في الفقيه والمتفقه، ١/ ١٩٨، وابن عبد البر في الجامع، ٢/ ٢٥، وقال: هذا لا يصح مرفوعا، وإنما الصحيح أنه من قول أبي الدرداء.

(٣) الفقيه والمتفقه، ١/ ١٩٨.

(٤) الإتقان، ٣/ ٩٧٦.

(٥) أخرجه ابن أبي حاتم في تفسيره، ٣/ ٩١١، والبيهقي في سننه، ٧/ ٢٥٩، وصححه الألباني في إرواء الغليل، ٦/ ٢٨٥.

﴿وَأُمَّهَٰتُ نِسَآئِكُمۡ﴾[1] ، بمعنى أنّها مطلقة غير مقيّدة بالمرأة المدخول بها وغير المدخول بها، فتعم الجميع، وقد بنى العلماء على فهم ابن عبّاس هذا: إجراء المطلق على إطلاقه حتى يرد ما يقيّده، وتعميم العام حتى يرد ما يخصّصه، وكثيرا ما ينقل بعض الأصوليين عن ابن عباس في هذا الخصوص مقولة: (**أبهموا ما أبهمه القرآن، واتّبعوا ما بيّن**)[2]، «أي أطلقوا ما أطلق الله تعالى، ولا تقيّدوا الحرمة في أمّهات النّساء بالدخول بالبنات»[3] وهو بمعنى الأثر السابق.

٢- عن ابن عباس قال: (ما كنت أدري ما قوله: ﴿رَبَّنَا ٱفۡتَحۡ بَيۡنَنَا وَبَيۡنَ قَوۡمِنَا بِٱلۡحَقِّ﴾[4]، حتى سمعت قول بنت ذي يزن تقول لزوجها: تعالَ أُفاتحك تقول: تعالَ أُخاصمك)[5].

٣- عن مجاهد يقول: سمعت ابن عباس – رضي الله عنهما- يقول: (كنت لا أدري ما ﴿فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ﴾[6]،حتى أتاني أعرابيّان يختصمان في بئر، فقال أحدهما لصاحبه:أنا فَطَرتها، يقول: أنا ابتدأتها)[7].

٤- مسائل ابن الأزرق[8] لابن عباس، والتي سأله عن كلمات من غريب القرآن[9]،

---

(١) من الآية ٢٣، من سورة البقرة.

(٢) قال عنه الألباني في إرواء الغليل، ٦/ ٢٨٥: لم أقف على إسناده بهذا اللفظ،

(٣) أصول السرخسي، ١/ ١٦٧، وينظر: البصري، المعتمد، ١/ ٢٥١، وابن السمعاني، قواطع الأدلة، ١/ ٢١٧، والبخاري، كشف الأسرار، ٢/ ٢٩١،

(٤) من الآية ٨٩، من سورة الأعراف.

(٥) أخرجه ابن أبي حاتم في تفسيره، ٨/ ٢٧٩٠، والطبري في تفسيره، ٩/ ٦.

(٦) من الآية ١٤، من سورة الأنعام.

(٧) أخرجه أبو عبيد في فضائل القرآن، (ص٣٤٥)، والطبري في تفسيره، ٧/ ١٨٦.

(٨) هو نافع بن الأزرق بن قيس الحنفي، البكري الوائلي، الحروري،رأس الأزارقة، وإليه نسبتهم، صحب أوّل أمره ابن عباس، وله أسئلة رواها عنه، وخرج على أئمّة زمانه، ومات سنة ٦٥هـ
[ينظر: الملل والنحل، ١/ ١١١، والفرق بين الفرق، (ص٦٢) ، ولسان الميزان، ٦/ ١٤٤]

(٩) بلغت عند السيوطي في الإتقان تسعين ومائة كلمة من غريب القرآن، وينظر: بنت الشاطي، الإعجاز البياني، (ص٢٩٥).

فقال ابن الأزرق لابن عبّاس: (إنا نريد أن نسألك عن أشياء من كتاب الله، فَتُفسّرها لنا، وتأتينا بمُصادَقةٍ من كلام العرب، فإنّ الله تعالى إنّما أَنزل القرآن بلسانٍ عربيّ مُبين، فقال ابن عباس: سلني عمّا بدا لك...)[1]، وممّا أورد عليه من المسائل:

- قول ابن الأزرق: أخبرني عن لفظ (عزين) في قوله تعالى: ﴿عَنِ ٱلْيَمِينِ وَعَنِ ٱلشِّمَالِ عِزِينَ﴾[2]، فقال ابن عباس: (عزين: الحِلَق الرفاق) قال: وهل تعرف العرب ذلك؟ قال: نعم، أما سمعت قول: عبيد بن الأبرص[3]:

فجاءوا يُهرعون إليه حتّى ... يكونوا حول مِنْبَرِه عِزِينا[4]

- قوله: أخبرني عن قول الله تعالى: ﴿وَٱبْتَغُوٓا۟ إِلَيْهِ ٱلْوَسِيلَةَ﴾[5]، ما الوسيلة؟ فقال ابن عباس: (الوسيلة: الحاجة)،) قال: وهل تعرف العرب ذلك؟ قال: نعم قال

(١) مسائل نافع بن الأزرق لابن عباس أخرج بعضها ابن الأنباري في إيضاح الوقف والابتداء، ١/ ٧٦، وأخرج الطبراني منها قطعة في معجمه الكبير، ١٠/ ٢٤٨، وأخرج المبرد شيئا منها في الكامل، ٣/ ١٦٣، وأخرج منها السّيوطي تسعين ومائة مسألة في الإتقان، ٣/ ٨٤٨، وقال الهيثمي في المجمع: ٦/ ٣١٠ رواه الطبراني وفيه جويبر بن سعيد البلخي وهو متروك. وقد نُشرت كما وردت في الأصل المخطوط في دار الكتب المصرية، بتحقيق: محمد عبدالرحيم وأحمد نصر الله، بعنوان: غريب القرآن في شعر العرب، وأفردها محمد فؤاد عبد الباقي ورتّبها على حروف المعجم، وألحقها بآخر كتابه (معجم غريب القرآن) ص٢٣٨-٢٩٢، وقام بدراستها اعتمادا على النص الوارد في "الإتقان: أبو تراب الظاهري، في (شواهد القرآن)، وعائشة عبد الرحمن بنت الشاطي في (الإعجاز البياني للقرآن ومسائل ابن الأزرق).

(٢) من الآية ٣٧، من سورة المعارج.

(٣) هو عبيد بن الأبرص بن عوف بن جشم الأسدي، من مضر، شاعر من دهاة الجاهلية وحكمائها، وله ديوان شعر، وعمّر طويلا حتى قتله النعمان بن المنذر سنة ٢٥ق هـ.
[ينظر: الشعر والشعراء، ١/ ٢٥٩، والأغاني، ١٩/ ٨٤]

(٤) ينظر: السيوطي، الإتقان٣/ ٨٤٩، وغريب القرآن في شعر العرب، (ص٢٨)، والبيت ليس في ديوان الأبرص.

(٥) من الآية ٣٥، من سورة المائدة.

فيه عنترة[1]:

إنّ الرجال لهم إليكِ وسيلة إنْ يأخذوكِ تكحَّلي وتخضَّبي[2]

- قوله: أخبرني عن قوله تعالى: ﴿جَدُّ رَبِّنَا﴾[3]، فقال ابن عبّاس: (عظمة ربنا)، قال: وهل تعرف العرب ذلك؟ قال: نعم، أما سمعت قول أمية بن أبي الصَّلت[4]:

لك الحمد والنعماء والملك ربَّنا فلا شيء أعلى منك جَدًّا وأمجد[5]

ولعلّ ابن عبّاس عهد هذا الاستشهاد بالشعر العربي من شيخه أمير المؤمنين عمر بن الخطاب، وتعلّمه منه، فيُروى أنّ عمر سأل أصحابه وهو على المنبر عن معنى لفظ: (التخوّف) من قوله تعالى: ﴿أَوْ يَأْخُذَهُمْ عَلَىٰ تَخَوُّفٍ﴾[6]، فقام له شيخ من هذيل، فقال له: هذه لغتنا، التخوف: التنقّص. فقال له عمر: (هل تعرف العرب ذلك في أشعارها؟). فقال له نعم، قول الشاعر:

تخوّف السّير منها تامكا قردا كما تخوّف عود النبعة السّفن[7]

---

(١) هو عنترة بن شداد بن عمرو العبسي، من فرسان الجاهلية، وشعراء الطبقة الأولى. أمّه حبشية، يوصف بالحلم مع شدة البطش،وفي شعره رقة وعذوبة، له ديوان مطبوع، توفي سنة ٢٢ ق هـ.
[ينظر: الشعر والشعراء، ١/ ٢٤٣، وخزانة الأدب، ١/ ٦٢]

(٢) ينظر: ابن الأنباري، إيضاح الوقف والابتداء، ١/ ٨١، والسيوطي، الإتقان، ٣/ ٨٥٠، وغريب القرآن في شعر العرب، (ص٢٩)، والبيت في ديوان عنترة،(ص١٤).

(٣) من الآية ٣، من سورة الجنّ.

(٤) هو أمية بن عبد الله أبي الصلت الثقفي، شاعر جاهلي حكيم، من الطّائف، كان مطّلعا على الكتب القديمة ويلبس المسوح تعبّدا. وممّن حرّم على الخمر ونبذ عبادة الأوثان، وامتنع عن الإسلام حسدا، توفي سنة ٥ هـ.
[ينظر: الشعر والشعراء، ١/ ٤٥٠، وخزانة الأدب، ١،١١٩]

(٥) ينظر: الطبراني، المعجم الكبير، ١٠/ ٢٤٨، مع اختلاف الشاهد، والسيوطي، الإتقان، ٣/ ٨٦٩، وغريب القرآن في شعر العرب، (ص٩١)، والبيت في ديوان ابن أبي الصلت، (ص٣٧٦).

(٦) من الآية ٤٧، من سورة النحل.

(٧) نسبه ابن منظور في اللسان، ٩/ ١٠١: لابن مقبل، والجوهري في الصحاح، ٤/ ٦١: لذي الرمة، وقوله: التامك:
=

فقال عمر لأصحابه: (عليكم بديوانكم لا تضلوا). قالوا: وما ديواننا؟ قال: (شعر الجاهلية، فإنّ فيه تفسير كتابكم ومعاني كلامكم)[1].

نشأة علم الدلالة بالتفسير الشرعي عند الصحابة:

كان الصحابة – رضي الله عنهم– أحرص النّاس على تبيّن الألفاظ الشرعيّة، والمعاني الدينيّة، حيث «لم يكن لهم كتابٌ يدرسونه وكلام محفوظ يتفقهون فيه إلا القرآن، وما سمعوه من نبيهم ﷺ،... بل كان القرآن عندهم هو العلم الذي يعتنون به حفظا وفهما وعملا وتفقُّهاً»[2]، ومن الممتنع ألّا يتعلموا الشريعة بمعرفة ألفاظها ومعانيها المختصة بها، وقد اختارهم الله تعالى واسطة النقل والتعريف بالشريعة ومعانيها بين الرسول وأمّته، لِهذا كان فهم الصحابة للدلالات الشرعيّة هو المرجع الأوّل في بيان المنهج الأصولي لتفسير الألفاظ الشرعيّة، وذلك «لأنّهم لم يحكموا – رضي الله عنهم– في الدّين برأيهم، ولم يُجوّزا وضع ما لم يضعْه الشرع أصلاً، ويظهر ذلك باستقراء تصرّفاتهم ومشاوراتهم»[3].

وفي الصحيح عن أبي جحيفة[4] –رضي الله عنه– قال: قلت لعلي بن أبي طالب –

= أي السنام، والقرد: الذي تجعد شعره فكان كأنه وقاية للسنام، والنبع: شجر للقسي والسهام، والسفن: الحديدة التي تبرد بها القسي، أي تنقص السير السنام كما تأكل هذه الحديدة خشب القسي، وهو بيت ثقيل اللفظ والتركيب، وينظر: تفسير الطبري، ١٤/ ١٣٦/ ولسان العرب/ ٩/ ١٠١،وتعليق الشيخ دراز على الموافقات، ٢/ ١٤٠.

(١) أخرجه الطبري في تفسيره، ١٤/ ١٣٦، من غير بيت الشعر المذكور، وقال ابن حجر في فتح الباري، ٨/ ٤٩٢، في إسناده مجهول، وقال المناوي في الفتح السماوي، عن الأثر: ٢/ ٧٥٥: لم أقف عليه، وينظر: الشاطبي، الموافقات، ١/ ٥٨، و ٢/ ١٣٩.

(٢) الموصلي، مختصر الصواعق المرسلة، (ص٥٣٦).

(٣) الغزالي، أساس القياس، (ص٥٩).

(٤) هو وهب بن عبد اللهّ بن مسلم بن جنادة السُّوَائي، أبو جحيفة، من صغار الصحابة، صحب عليّا وولاّه شرطة الكوفة، وشهد معه مشاهده كلّها، وسمّاه: أبو جحيفة الخير، توفي سنة ٦٣هـ.
[ينظر: الاستيعاب، ٤/ ١٥٦١، والإصابة، ٦/ ٤٩٠]

رضي الله عنه-: هل عندكم شيء من الوحي إلا ما في كتاب الله؟ قال: (لا والذي فلق الحبّة، وبرأ النَّسمة، ما أعلمه إلا فهما يُعطيه الله رجلا في القرآن، وما في هذه الصحيفة)، قلت: وما في الصحيفة؟ قال: (العقل[1]، وفكاك الأسير، وأن لا يقتل مسلم بكافر)[2].

وسواء أكان الاستثناء في قول علي – رضي الله عنه-: (إلا فهما يُعطيه الله رجلا في القرآن) مُتّصلا، بمعنى: أنّه كان عنده أشياء مكتوبة من الفقه المُستنبط من كتاب الله، أم كان منقطعا- وهو الظاهر- بمعنى: لكنْ إن أعطى اللهُ رجلا فهما في كتابه فهو يستطيع به على الاستنباط والزيادة، فإنّ كلا المعنيين يدلّ على مشروعيّة استخراج الدّلالة بالفهم من كلام الشارع عند الصحابة[3]، بدليل أنّ هذا الفهم أمرٌ زائد على معرفة اللفظ بوضعه اللغوي الذي هو قدر مشترك بين سائر مَن يعرف لغة العرب، فهو فهم مراد الله تعالى بكلامه، ولوازم معناه ونظائره، وإدراك حدوده، بحيث لا يدخل فيه غير المراد، ولا يخرج شيء من المراد[4].

ومن القواعد الدلاليّة التي رسمها الصحابة في بيان الألفاظ الشرعيّة:

أوّلاً: تفسير الألفاظ بمقتضى مراد الشارع:

فلم يكن الصحابة – رضي الله عنهم – يكتفون بتفسير اللغة عند حمل النصوص على أحكامها الشّرعية، بل يتبعون اختصاص الشارع في بيانه لنصوصه أوّلاً، يُوضّح ذلك ما جاء في الصحيحين عن ابن عمر- رضي الله عنهما- قال: خطب عمر-رضي الله عنه- على منبر رسول الله ﷺ فقال: (إنّه قد نزل تحريم الخمر، وهي من خمسة

---

(١) العقل والمُعقلة: هي الدية التي تُدفع لأولياء القتيل، ينظر: المطرزي، المُغرب، ٢/ ٧٥، وابن الأثير، النهاية، ٣/ ٢٧٨.

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب العلم، باب كتابة العلم، (ص٢٤)، رقم ١٢٤.

(٣) ينظر: ابن حجر، فتح الباري، ١/ ٢٧٢-٢٧٣.

(٤) ينظر: ابن القيم، إعلام الموقعين، ٢/ ٣٩٧.

أشياء: العنب، والتمر، والحنطة، والشعير، والعسل، والخمر ما خامر العقل. وثلاث، وددت أنّ رسول الله ﷺ لم يُفارقنا حتى يعهد إلينا عهدا: الجدّ، والكلالة، وأبواب من أبواب الربا)[1]، ففي قول عمر هذا من فقه التأصيل الدّلالي الآتي:

١- **تقديم الحقيقة الشرعيّة على اللغويّة**: فإذا كانت الخمرة بحسب اللغة هي: ما اتُّخذ من العِنَب خاصّة، فإنّ الشرع عمّمها بالأشياء المذكورة وبكلّ ما خامر العقل من المسكرات، فيَصْدُق على الجميع أنّه خمر شرعا[2]، و« **عُمر ليس في مقام تعريف اللغة، بل هو في مقام تعريف الحكم الشرعي، فكأنّه قال: الخمر الذي وقع تحريمه في لسان الشرع هو ما خامر العقل** »[3].

٢-**ردّ الإجمال إلى بيانه الشرعيّ**: وذلك حين رأى عمر – رضي الله عنه- عندما رأى – رضي الله عنه-إجمالا والتباسا في ميراث الجد، ومعنى الكلالة في المواريث، وبعض معاني الربا، فردّها إلى الشارع[4].

٣-**التوقّف في المجمل حتّى بيانه**: وكانت آية الربا من آخر القرآن نزولا، ولم يكن يُحفظ فيه لفظ جامع يأتي على بيان ما خفي منه ، ولم تتبيّن بعض معانيه لكثير من العلماء، كما قال عمر في موضع آخر: (ألا إنّ آخر القرآن كان تنزيلا آية الربا، ثم توفي رسول الله ﷺ قبل أن يفسّرها لنا، فدعوا الربا والريبة)[5]، وفي لفظ: (دعوا ما يريبكم إلى ما لا يريبكم)[6]، فما اشتبه كونه من الربا يجب التوقّف فيه واجتنابه

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الأشربة، باب ما جاء أنّ الخمر ما خامر العقل من الشراب، (ص٩٩٢)، رقم ٥٥٨٨، ومسلم في صحيحه، كتاب، كتاب التفسير، باب في نزول تحريم الخمر، (ص١٣١٠)، رقم ٧٥٥٩.

(٢) ينظر: ابن تيميّة، الفتاوى الكبرى، ٦/ ٥٢.

(٣) ابن حجر، فتح الباري، ١٠/ ٥٨، و ينظر: ابن عبد البر، التمهيد، ٤/ ١٤١.

(٤) ينظر: ابن تيمية، الفتاوى الكبرى، ٦/ ٥٢-٥٣.

(٥) أخرجه أحمد في مسنده، ١/ ٣٦، وابن ماجة في سننه، كتاب التجارات، باب في التغليظ في الربا، (ص٣٩٠)، رقم ٢٢٧٦، وصححه البوصيري في مصباح الزجاجة، ٣/ ٣٥، وقال عنه ابن تيمية في الفتاوى الكبرى، ٦/ ٥٣: وهذا مشهور محفوظ صحيح عن عمر.

(٦) أخرجه الطبري في تفسيره، ٣/ ١٣٦، والخطيب البغدادي، في تاريخ بغداد، ١٤/ ٨٢.

حتّى يتبيّن أمره من الشّارع، وهذا هو المنهج الدّلالي الأصولي مع كلّ لفظ مجمل، يجب التوقّف فيه حتى يتبيّن[1].

ثانيا: ردّ التأويلات الفاسدة:

فكان الصحابة -رضي الله عنهم- يدفعون الشّبه الباعثة على تأويل النّصوص بلا دليل. من ذلك:

١- أنّ قُدامة بن مظعون[2] شرب الخمر في عهد الفاروق، فأمر عمر به أن يُجلد، فقال: لِمَ تجلِدُني؟ بيني وبينك كتاب الله، قال عمر: وأيّ كتاب الله تجد ألّا أجلدك؟ قال له: إن الله يقول في كتابه: ﴿ لَيْسَ عَلَى ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوٓا۟ إِذَا مَا ٱتَّقَوا۟ وَّءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ ﴾[3]، فأنا من الذين آمنوا واتقوا وأحسنوا، شهدت مع رسول ﷺ بدرا والمشاهد، فقال عمر: ألا تردّون عليه ما يقول؟ فقال ابن عباس: إنّ هؤلاء الآيات أُنزلن عُذْرا للماضين ممّن شربها قبل أن تُحرّم، وقد أنزل الله قوله: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِنَّمَا ٱلْخَمْرُ وَٱلْمَيْسِرُ وَٱلْأَنصَابُ وَٱلْأَزْلَٰمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَٰنِ ﴾[4]، حجة على الباقين، فقال عمر: صدقت)[5]. فدفع الصحابة شبهة تأويل استباحة شرب الخمر ببيان مراد الشارع[6].

٢- قول الصديق – رضي الله عنه-: (أيّها النّاس إنكم تقرءُون هذه الآية: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا

---

(١) ينظر: ابن تيمية، الفتاوى الكبرى، ٦/ ٥٢-٥٣.

(٢) هو قُدامة بن مظعون بن حبيب بن وهب بن حذافة الجمحي، هاجر إلى الحبشة ثم شهد بدراً، وسائر المشاهد، ولاّه عمر البحرين ثمّ عزله توفي سنة ٣٦هـ.
[ينظر: الاستيعاب، ٣/ ١٢٧٨، والإصابة، ٥/ ٣٢٢].

(٣) من الآية ٩٣، من سورة المائدة.

(٤) من الآية ٩٠، من سورة المائدة.

(٥) أخرجه النسائي في الكبرى، ٥/ ١٣٨، والدار قطني في سننه، ٤/ ٢١١، والحاكم في مستدركه، ٤/ ٣٧٦، وصححه ووافقه الذهبي، والبيهقي في السنن الكبرى، ٨/ ٥٥٦، بسند متصل ورجال ثقات، ينظر: الحميدي، الجمع بين الصحيحين، ١/ ١٣٣.

(٦) ينظر: ابن القيم، إعلام الموقعين، ٣/ ١٢٢.

﴿ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ عَلَيۡكُمۡ أَنفُسَكُمۡۖ لَا يَضُرُّكُم مَّن ضَلَّ إِذَا ٱهۡتَدَيۡتُمۡ ﴾[(١)]،وتضعونها في غير موضعها، وإنا سمعنا رسول الله ﷺ يقول: (**إنّ الناس إذا رأوا المنكر لا يغيّرونه، أوشك أن يعمهم الله بعقابه**)[(٢)]، فأخبر الصديق – رضي الله عنه- أنّهم يفهمونها على غير مرادها، وقد أرشدهم إلى دلالتها الصحيحة بما استدل به عليه من السنّة[(٣)].

٣- توفيق ابن عباس – رضي الله عنهما- بين الآيات التي أشكلت على السائل في قوله: (إنّي أجد في القرآن أشياء تختلف علي في قول الله: ﴿ فَإِذَا نُفِخَ فِي ٱلصُّورِ فَلَآ أَنسَابَ بَيۡنَهُمۡ يَوۡمَئِذٖ وَلَا يَتَسَآءَلُونَ ﴾[(٤)]، وقد اختلفت مع قوله: ﴿ وَأَقۡبَلَ بَعۡضُهُمۡ عَلَىٰ بَعۡضٖ يَتَسَآءَلُونَ ﴾[(٥)]، وقوله: ﴿ وَلَا يَكۡتُمُونَ ٱللَّهَ حَدِيثٗا ﴾[(٦)]، وقد اختلفت مع قوله: ﴿ وَٱللَّهِ رَبِّنَا مَا كُنَّا مُشۡرِكِينَ ﴾[(٧)]،فقد كتموا في هذه الآية، إلى آخر ما ذكر.

فأجابه ابن عباس – رضي الله عنه- عن الأولى: بنفي المسائلة بعد النفخة الأولى، وإثباتها فيما بعد ذلك، وعن الثانية: بأنّ الله يغفر لأهل الإخلاص ذنوبهم، وقال المشركون: تعالوا نقول لم نكن مشركين، فختم على أفواههم، فتنطق أيديهم، فعند ذلك لا يستطيعون أن يكتموا الله حديثا، ثم قال ابن عباس: اعلم أن الله لم ينزل شيئا من القرآن إلا قد أصاب به الذي أراد ، ولكنّ الناس لا يعلمون، فلا يختلفنّ عليك

---

(١) من الآية ١٠٥، من سورة المائدة.

(٢) أخرجه أحمد في مسنده،١/ ٢، وأبو داود في سننه، كتاب الملاحم، باب في الأمر ولنهي، (ص٦٤٧)، رقم ٤٣٣٨، والترمذي في سننه، كتاب الفتن، باب ما جاء في نزول العذاب إذا لم يُغيّر المنكر، (ص٤٩٠)، رقم ٢١٦٨، وقال: حديث صحيح، وابن ماجة في سننه، كتاب الفتن، باب الأمر بالمعروف وانهي عن المنكر، (ص٦٦١)، رقم ٤٠٠٥، وصححه النووي في رياض الصالحين، (ص٩٧)، وينظر: الألباني، الصحيحة، ٤/ ٨٨.

(٣) ينظر: ابن القيم، إعلام الموقعين، ٣/ ١٢٣.

(٤) من الآية ١١٠، من سورة المؤمنون.

(٥) من الآية ١٧، من سورة الصافات.

(٦) من الآية ٤٢، من سورة النساء.

(٧) من الآية ٢٣، من سورة الأنعام.

القرآن، فإنّ كلاًّ من عند الله)[1].

وهكذا فعل الصحابة – رضي الله عنهم- إذ اختلفوا في مسألة ردّوها إلى الكتاب والسنّة، وقضاياهم شاهدة في هذا المعنى[2].

ثالثا: حمل المجمل على المُفصّل:

فالصحابة هم أهل السابقة الحسنى في البيان والتبيين، وممّا أسّسوه في ذلك قاعدة: حمل الألفاظ المُجْملة على المعاني المُفصّلة، من ذلك:

عندما خفي على الصحابة مشروعيّة قتال مانعي الزكاة، واستوقفوا الصّديق – رضي الله عنهم- وناقشه عمر – رضي الله عنه- عزيمته على قتالهم بقول النّبي ﷺ: **(أُمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله ، فمن قال: لا إله إلا الله، فقد عصم مني ماله، ونفسه، إلا بحقِّها، وحسابه على الله)**، فقال أبو بكر: والله لأقاتِلنّ مَن فرّق بين الصلاة والزكاة، فإنّ الزكاة حق المال[3]، ففي هذا الحديث من فقه الدلالة:

- الاحتجاج بدلالة التخصيص، وهو ظاهر احتجاج عمر – رضي الله عنه- بتخصيص عموم لفظ (الناس) بالغاية في قوله: (حتى يقولوا...)، وقد وافقه أبو بكر – رضي الله عنه- ولم ينكر عليه، وإنّما عدل إلى الاستثناء، أو إلى الاستدلال بالمعنى المّعيّن من لفظ: (إلا بحقِّها) وقال: الزكاة من حقّها[4].

---

(١) أخرجه البخاري معلقا ثمّ وصله في آخره، كتاب التفسير، سورة السجدة، (ص٨٤٩)، والسائل هو نافع ابن الأزرق، كما صرح به الحاكم في المستدرك، ٤/ ٥٧٣، وينظر، الخطيب، الفقيه والمتفقه، ١/ ٢٠٧، وابن حجر، فتح الباري، ٨/ ٧١٦.

(٢) ينظر: الشاطبي، الاعتصام، ٣/ ٣٨٢.

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الزكاة، باب وجوب الزكاة، (ص٢٢٥)، رقم ١٣٩٩، و١٤٠٠، ومسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب الأمر بقتال الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله محمد رسول الله ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة.....، (ص٣٢) رقم ١٢٤.

(٤) ينظر: الخطيب البغدادي، الفقيه والمتفقه، ١/ ٢٢٥، والغزالي، المستصفى، ٣/ ٢٣٤، وابن أمير حاج، التقرير والتحبير، ١/ ١٨٥.

- الاحتجاج بحمل المجمّل على المفصّل، فإنّ لفظ (إلا بحقها) الوارد في الحديث مجمل الجنس مبهم المقدار، فحمله أبو بكر – رضي الله عنه– على المُفصّل في القرآن الكريم، فوجد أنّ دفع الزكاة من مقدار هذا الحق المُستثنى[1].

هكذا كانت أسس علم الدلالة الأصولي حاضرة في عصر الصحابة، وإن لم يكن مُصطلحا عليه بألقابه المشهورة وقوانينه المعهودة، فليس ثمّة ضرورة للاصطلاح والتقنين إلا إذا كان العلم أكثر تشعّبا، وكان الناظر فيه يحتاج إلى معرفة علم المتقدّم، فيضطرّ النّاس إلى وضع قوانين تحوط أذهانهم عند نظرهم فيه، «**ولذلك لم يحتج الصحابة رضي الله عنهم إلى هذه الصناعة، كما لم يحتج الأعراب إلى قوانين تحوطهم في كلامهم ولا في أوزانهم**»[2]، وكذلك علم اللغة وتدوينها «لم يَشتغل بتحصيلها وتدوينها مُحصّلٌ إلا بعد انقراض عصر الصحابة والتابعين»[3].

❊ ❊ ❊

---

(1) ينظر: ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ١/ ١٢١، والخطيب البغدادي، الفقيه والمتفقه، ١/ ٢٣٤، والجصاص، الفصول في الأصول، ١/ ٢٤٨، وابن السمعاني، قواطع الأدلة، ١/ ٢٩١، والزركشي، البحر المحيط،٣/ ٧٥.

(2) ابن رشد، الضروري في أصول الفقه، (ص٣٥).

(3) الرازي، المحصول، ١/ ٢١٤.

المطلب الثاني: نمو الدلالة الأصولية مابين عصر التابعين وتقعيد الشافعي

١ - نموّ علم الدّلالة الأصولي في عصر التابعين وتابعيهم:

استمرار علم الدّلالة عند التابعين على ما كان عليه الصحابة:

ورث التّابعون عناية الصحابة – رضي الله عنهم – بالألفاظ الشرعية ومعانيها الدِّينيّة، فقد تلقّى التابعون من مشائخهم الصحابة العلم النافع والعمل الصالح، وأكثر ما تلقّوه منهم دراسة النّص الشرعي لفظا ومعنى، ووصيّتهم بمعاهدة هذه الدراسة والمثابرة عليها، كما روى عنهم أبو عبد الرحمن السلمي[١] – رحمه الله – قال: (حدّثنا الذين كانوا يُقرؤوننا القرآن، عثمان بن عفان، وعبد الله بن مسعود، وغيرهما، أنّهم كانوا إذا تعلّموا من النّبي ﷺ عشر آيات لم يتجاوزوها حتّى يتعلّموا ما فيها من العلم والعمل، قالوا: فتعلّمنا القرآن والعلم والعمل جميعاً)[٢]، فأخذ التابعي من الصحابة أنّ تمام قراءة القرآن أن يَفهم معناه ويَعمل به[٣]، وأنّ تعلّم معانيه هو المقصود الأوّل من تعلّم حروفه[٤].

وقد زاد غموض كثير من معاني النّصوص الشرعية في عصر التابعين وتابعيهم عمّا كان عليه الأمر في عصر الصحابة، فاستعانوا عليه بما عرفوه من لغة العرب ومناحيهم في القول، وعلى ما صحّ لديهم من تفاسير الرسول ﷺ والصحابة وأحداث نزول الآيات، وغير ذلك من أدوات الفهم ووسائل التفسير[٥]، حيث توسّعوا في

---

(١) هو عبد الله بن حبيّب بن ربيعة، أبو عبد الرحمن السلمي، الكوفي، تابعي جليل ولأبيه صحبة،قارئ كثير الحديث، ثقة رفيع المحلّ، توفي سنة ٧٠هـ، وقيل بعدها.

[ينظر: تذكرة الحفاظ، ١/ ٤٧، والتهذيب، ٥/ ١٨٣]

(٢) أخرجه أحمد في مسنده، ٥/ ٤١٠، والطبري في تفسيره، ١/ ٤٢، وصححه الشيخ أحمد شاكر في تعليقه على تفسير الطبري، ١/ ٨٠، ط الرسالة.

(٣) ينظر: ابن تيمية، الإيمان، (ص١٣٥).

(٤) ينظر: ابن تيمية، الفتاوى الكبرى، ٤/ ٤٢٣.

(٥) ينظر: الذهبي، التفسير والمفسرون، ١/ ٩٢..

طرق الاستنباط والاستدلال من ألفاظ الكتاب والسنّة [١].

فكان للتابعين وتابعيهم – رحمهم الله – العناية الوافية باللغة التي بها يحصل فهم الشريعة، كما حدّث يحي بن عتيق [٢]: سألت الحسن البصري- رحمه الله-: أرأيت الرجل يتعلم العربية ، يطلب بها حسن المنطق ويلتمس أن يقيم قراءته؟ قال: (حسنٌ ، فتعلّمْها يا أخي ، فإنّ الرجل ليقرأ الآية ، فيَعْيا [٣] بوجهها، فيهلك فيها) [٤]، وقال الأوزاعي – رحمه الله-: (أعربوا الحديث، فإنّ القوم كانوا عربا) [٥]، فأبانت تلك الآثار عن عناية التابعين وتابعيهم في « **معرفة المعنى، لأنّ الإعراب يُميّز المعاني ويوقف على أغراض المتكلمين** » [٦].

وعلى منهاج الصحابة وجادّتهم سار التابعون وتابعوهم في الحرص الشديد على تحصيل المعاني الشرعية من نصوصها الدينية، مع الحذر من الزلل في الاستنباط، فعن الشعبي [٧] – رحمه الله – قال: (والله ما من آيةٍ إلا سألت عنها، ولكنّها الرواية عن الله) [٨]، وعن سعيد بن جبير [٩] – رحمه الله – قال: (من قرأ القرآن ثم لم يُفسّره، كان

---

(١) ينظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ١٣/ ٣٣٢-٣٣٣.

(٢) هو يحيى بن عتيق الطُفَاوي البصري، روى عن محمد بن سيرين والحسن ومجاهد، حافظ ثقة.
[ينظر: الطبقات الكبرى،٧/ ١٨٨، وتهذيب التهذيب، ١١/ ٢٥٥

(٣) (فيَعْيا)أي: يعجز عنها، ويُشكل عيه معناها، ينظر: ابن منظور، لسان العرب، ١٥/ ١١٣، مادة (عيا).

(٤) أخرجه ابو عبيد في فضائل القرآن، (ص٣٥٠)، وابن الأنباري في إيضاح الوقف، ١/ ٢٧، والخطيب البغدادي في الفقيه والمتفقه، ١/ ١٩٨.

(٥) أخرجه الخطيب البغدادي في الكفاية في علم الرواية، (ص١٩٥)، وابن عبد البر، في جامع بيان العلم، ١/ ٢٩٢.

(٦) السيوطي، الإتقان، ٤/ ١٢١٩-١٢٢٠.

(٧) هو عامر بن شراحيل بن عبد الله، الشعبي الحميري، علامة التابعين، إمام حافظ فقيه متقن متفنن، استقضاه عمر بن عبد العزيز، توفي سنة ١٠٣هـ، وقيل بعدها بيسير.
[ينظر: الطبقات الكبرى، ٦/ ٢٥٩، وحلية الأولياء ٤/ ٣٤٣، وتهذيب التهذيب،٥/ ٦٥]

(٨) أخرجه الطبري في تفسيره، ١/ ٤٥.

(٩) هو سعيد بن جبير الأسدي، بالولاء، الكوفي، أبو عبد الله، حبشي الأصل، تابعيّ جليل، كان من أعلم النّاس في =

كالأعمى أو كالأعرابي)[1]، وقال الحسن البصري- رحمه الله -: (ما أنزل الله آية إلا وهو يحب أن يُعلم في ماذا نزلت؟، وماذا عنى بها؟)[2].

فأفادت تلك الآثار أنّ منهج التابعين في التفسير والدّلالات الشرعية هو الحضّ على تفقه معاني القرآن الكريم والحثّ عليه، وتعلّم كلّ ما به وسيلة إلى فهم الدّلالة[3]، وأنّ «التابعين تلقّوا التفسير عن الصحابة، كما تلقّوا عنهم علم السنّة، وإن كانوا قد يتكلّمون في بعض ذلك بالاستنباط والاستدلال، كما يتكلّمون في بعض السنن بالاستنباط والاستدلال»[4].

وإن كان التابعون توسّعوا في الاستنباط والاستدلال عمّا كان عليه الصحابة، بمثل ما جاء عن سعيد بن جبير في دلالة لفظ (العفو)، فقال: (العفو على ثلاثة أنحاء: نحو تجاوز عن الذنب، ونحو في القصد في النفقة، قال تعالى: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَ قُلِ ٱلْعَفْوَ﴾[5]، ونحو في الإحسان فيما بين النّاس، قال تعالى: ﴿إِلَّآ أَن يَعْفُونَ أَوْ يَعْفُوَا۟ ٱلَّذِى بِيَدِهِۦ عُقْدَةُ ٱلنِّكَاحِ﴾[6])[7]، إلّا إن فهمهم للنّص لا يكاد يخرج عن طور عصر الصحابة وطريقته[8]، فلم يُثمر توسّعُ التابعين في وسائل الاستدلال والاستنباط وضعَ المصطلحات الدّلالية الأصوليّة بعدُ، بل كانوا على منهاج سابقيهم من الصحابة في

= عصره على الإطلاق، قتله الحجاج سنة ٩٥هـ.
[ينظر: الطبقات الكبرى، ٦/ ٢٦٧، وحلية الأولياء، ٤/ ٣٠١].

(١) أخرجه الطبري في تفسيره، ١/ ٤٢.

(٢) أخرجه أبو عبيد في فضائل القرآن، (ص٩٧).

(٣) ينظر: ابن تيمية، الإكليل في المتشابه والتأويل، (ص٢٢)، والشاطبي، الموافقات، ٤/ ٢٥٣.

(٤) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ١٣/ ٣٣٢-٣٣٣.

(٥) من الآية ٢١٩، من سورة البقرة.

(٦) من الآية ٢٣٧، من سورة البقرة.

(٧) عزاه السيوطي في الدر المنثور، ١/ ٦٠٧، والإتقان، ٣/ ١٠٠٠، لا بن المنذر، وهو من المفقود من تفسيره.

(٨) ينظر: مصطفى الزرقا، المدخل الفقهي العام، ١/ ١٧٥.

الفهم والاستنباط، يقول ابن خلدون: «واعلم أنّ هذا الفنّ -أصول الفقه- من الفنون المُستحدَثة في الملّة، **وكان السّلف في غنية عنه بما أنّ استفادة المعاني من الألفاظ لا يحتاج فيها إلى أزيد ممّا عندهم من الملكة اللّسانيّة**، وأمّا القوانين الّتي يُحتاج إليها في استفادة الأحكام خصوصا فمنهم أُخذ معظمها....»[(١)].

امتياز علم الدّلالة في عصر التابعين بالتفسير بالمعنى:

وتظلّ أبرز السّمات الدلاليّة التي امتازت بها هذه مرحلة التابعين هو: (**فهم الدلالة بالتفسير بالمعنى**)، وهو أحد معالم تفسير السلف الصالح لنصوص الشريعة، الذي هو عبارة عن امتداد لمنهج الصحابة في فهم الدلالات اللفظية، فاستمرّ عليها التابعون ومعاصروهم، والمقصود بـ (**التفسير بالمعنى**) هو: تفسير اللفظ بمعناه العام، من غير الدخول في تفاصيله اللغويّة وجذوره الاشتقاقيّة، وذلك الغالب في تفسير السلف وشروحهم لدلالة الألفاظ، يُقابله (**التفسير باللفظ**)، أي بالبحث في أصله اللغوي والاشتقاقي[(٢)]، كما ذكر ابن القيم في قوله: «تفسير النّاس يدور على ثلاثة أصول: تفسير على اللفظ، وهو الذي ينحو إليه المتأخرون، **وتفسير على المعنى، وهو الذي يذكره السلف**، وتفسير على الإشارة والقياس، وهو الذي ينحو إليه كثير من الصوفية»[(٣)].

ومن أمثلة هذا التفسير بالمعنى:

- تفسير لفظ (يحور) من قول الله تعالى: ﴿إِنَّهُۥ ظَنَّ أَن لَّن يَحُورَ﴾[(٤)]، قال مجاهد وقتادة:

---

(١) مقدمة ابن خلدون، (ص٤١٥-٤٢٦).

(٢) ينظر: د/ عيسى الدريبي، من معالم التيسير في تفسير السلف، مجلة البحوث والدراسات القرآنية، الصادرة عن مجمع الملك فهد لطباعة المصحف، العدد ٣، السنة ١٤٢٨هـ، (ص١٧٩).

(٣) التبيان في أقسام القرآن، (ص٧٩).

(٤) الآية ١٤، من سورة الانشقاق.

(أي: لا معاد له ولا رجعة) [١]، وذلك **تفسير للفظ من المعنى** دون بحثه لُغويّا[٢].

- تفسير لفظ (مور) من قوله تعالى: ﴿ يَوْمَ تَمُورُ السَّمَاءُ مَوْرًا ﴾[٣]، قال ابن عباس: (يوم تشقق السماء)، وقال مجاهد: (تدور دورا)، وقال الضحاك: (تموج بعضها ببعض)[٤]، « **وهذه كلها تفاسير بالمعنى،** لأن السماء العالية يعتريها هذا كلّه »[٥].
- تفسير قوله تعالى: ﴿ بِأَييِّكُمُ الْمَفْتُونُ ﴾[٦]، فقال الحسن: (أيّكم أولى بالشيطان فكانوا أولى بالشيطان منه ﷺ)[٧]، « فبيّن المراد، **فإنه يتكلم على اللفظ كعادة السلف في الاختصار مع البلاغة وفهم المعنى** »[٨].
- تفسير لفظ (المتوسمين) في قوله تعالى: ﴿ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِلْمُتَوَسِّمِينَ ﴾[٩]، فقال مجاهد: (المتفرسون)، وقال الضحاك[١٠] (الناظرون)، وقال قتادة (المعتبرون)[١١]، « **وهذا كله تفسير بالمعنى،** وأما تفسير اللفظة – باللفظ – فإنّ المعاني التي تكون في الإنسان وغيره من خير أو شر يلوح عليه وسم عن تلك المعاني، كالسكون

---

(١) أخرجه ابن جرير في تفسيره، ٣٠/ ١٤٥.

(٢) ينظر: د/ عيسى الدريبي، من معالم التيسير في تفسير السلف، مجلة البحوث والدراسات القرآنية، الصادرة عن مجمع الملك فهد لطباعة المصحف، العدد ٣، السنة ١٤٢٨هـ، (ص١٧٩).

(٣) الآية ٩، من سورة الطور.

(٤) أخرجها ابن جرير في تفسيره، ٢٧/ ٢٧ -٢٨.

(٥) ابن عطية، المحرر الوجيز، ٥/ ١٨٧.

(٦) الآية ٦، من سورة القلم.

(٧) أخرجه ابن المنذر، كما ذكره السيوطي في الدر المنثور، ٨/ ٢٤٤، وأخرجه عبد الرزاق في تفسيره عن قتادة، ٣/ ٣٣٠.

(٨) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ١٧/ ٧٢.

(٩) الآية ٧٥، من سورة الحجر.

(١٠) هو الضحاك بن مزاحم البلخي الهلالي الخراساني، تابعي من أوعية العلم والتفسير، مفسر كان يؤدب الأطفال، له كتاب في التفسير، توفي سنة ١٠٥هـ
[ينظر: الطبقات الكبرى ٦/ ٣٠٢، وسير أعلام النبلاء، ٤/ ٥٩٨]

(١١) أخرجها ابن جرير في تفسيره، ١٤/ ٥٧.

والدّماثة واقتصاد الهيئة التي تكون عن الخير ونحو هذا، فالمتوسّم هو الذي ينظر في وسم المعنى، فيستدل به على المعنى »[1].

إذا أدركنا هذه السّمة وذلك المعلم في فهم الألفاظ عند السلف، سندرك أنّ اختلافهم في تفسير اللفظ مبنيّ على التنوّع في أداء شرح المعنى المُراد، لا على التباين في فهم المعنى المُراد، فـ « خلافهم في الأحكام أكثر من خلافهم في التفسير، وغالب ما يصح عنهم من الخلاف يرجع إلى اختلاف تنوع لا اختلاف تضاد »[2]، وذلك مثل أن « **يكون كلّ واحد منهم ذكر معنى ظهر من الآية، وإنّما اقتصر عليه لأنّه أظهر عند ذلك القائل، أو لكونه أليق بحال السائل، وقد يكون بعضهم يُخبر عن الشيء بلازمه ونظيره، والآخر بمقصوده وثمرته، والكلّ يؤول إلى معنى واحد غالبا**، والمراد الجميع، فليُتفطّن لذلك، ولا يُفهم من اختلاف العبارات اختلاف المُرادات »[3].

فالحاصل أنّ اعتماد السلف على التفسير بالمعنى في شرح دلالات الألفاظ نتج عنه اختلاف في التفسير، وهو اختلاف ليس مبنيّا على اختلاف الفهم، بقدر ما هو اختيار للتفسير بالمعنى القريب لحال المُخاطَب والمقام، وذلك « بمنزلة الأسماء المتكافئة التي بين المترادفة والمتباينة، كما قيل في اسم السيف: الصارم والمهند »[4].

٢- بدايات تدوين علم الدلالة:

في منتصف القرن الثاني الهجري انتقل العلم الشرعي والعربي من طور الرواية إلى طور الكتابة، فأخذ العلماء بتدوين علومهم المختلفة، فدوّنوا العلوم على ضوء مناهج علميّة وقواعد بحثيّة تتلاءم مع كلّ فنّ بحسبه، قال الإمام الذهبي: « وفي هذا العصر

---

(١) ابن عطية، المحرر الوجيز، ٣/ ٣٧٠

(٢) ابن تيمية، مقدمة في أصول التفسير، (ص١١).

(٣) الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ٢/ ١٩٥-١٦٠.

(٤) ابن تيمية، مقدمة في أصول التفسير، (ص١١).

- أي: منتصف القرن الثاني- شرع علماء الإسلام في تدوين الحديث والفقه والتفسير،.... وكَثُر تدوين العلم وتبويبُه، ودُوّنت كتب العربية واللغة والتاريخ وأيام الناس، وقبل هذا العصر كان سائر الأئمة يتكلمون عن حفظهم أو يروون العلم من صحف صحيحة غير مرتبة، فسَهُل ولله الحمد تناول العلم، وأخذ الحفظ يتناقص، فلله الأمر كلّه»[1]، وكانت دراسة المعنى ودلالات الألفاظ أحد الأشغال التدوينيّة التي عكف عليها العلماء وقتئذ، وقِبْلَتُهم في دراسة المعنى دائما هي نصوص الكتاب والسنّة، فإليها تتوجّه عناية أصحاب المعاني علماء الدّلالة، إذ هي أعز النصوص المدروسة.

فبدأت محاولات التدوين لدراسة المعنى مع أمثال مقاتل بن سليمان[2] في كتابه: **(الأشباه والنظائر)**، الذي اهتمّ بجانب تعدّد دلالة الكلمات والعبارات في القرآن الكريم، وذكر فيه الكلمات المتّحدة في اللفظ والمختلفة في المعنى[3]. وفي نفس السّياق ألّف أبو زكريا يحي بن زياد الفراء[4] كتابَه **(معاني القرآن)**، وَجَعل كشف المعنى محور كتابه كما هو ظاهر عنوانه، واشتمل على بيان ظاهرة التجوّز في آي القرآن والاتّساع في

---

(١) تاريخ الإسلام، ٩/ ١٣، وينظر: السيوطي، تاريخ الخلفاء، (ص١٩٤)

(٢) هو مقاتل بن سليمان الأزدي مولاهم، الخراساني، المحدّث والمُفسّر الشهير، وكثير من أصحاب الحديث يتقون حديثه، وبعضهم يعده مجتهداً نبيلاً، من مصنفاته: التفسير الكبير، والناسخ والمنسوخ، والقراءات، والوجوه والنظائر، وغيرها، توفي سنة ١٥٠هـ.

[ينظر: طبقات المفسرين للدّاوودي ٢/ ٣٣٠، وطبقات ابن سعد ٧/ ٢٦٣].

(٣) ينظر: مسلم مصطفى، التفسير الموضوعي، (ص٢٠)، وقال السيوطي في الإتقان، ٣/ ٩٧٥: (الوجوه: للفظ المشترك الذي يُستعمل في عدة معان، كلفظ: "الأمة"... والنظائر: كالألفاظ المتواطئة. وقيل: النظائر في اللفظ والوجوه في المعاني، وضُعِّف).

(٤) هو يحيى بن زياد بن عبد الله بن منظور الديلميّ، المعروف بالفراء، الكوفي، إمام العربية واللغة وفنون الأدب، وكان فقيها متكلما، من مصنفاته: المقصور والممدود، ومعاني القرآن،و اللغات، وما تلحن فيه العامة، ومشكل اللغة، وغيرها، توفي سنة ٢٠٧هـ.

[ينظر: بغية الوعاة، ٢/ ٣٣٣،، ونزهة الألباء، (ص٨١)، وتاريخ بغداد ، ١٤/ ١٥٤]

دلالة الخطاب القرآني، مع العناية الفائقة بدقائق الدلالات اللفظية لكلمات القرآن، بمثل ما حدّد معنى قوله تعالى: ﴿ خَتَمَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَعَلَىٰ سَمْعِهِمْ وَعَلَىٰٓ أَبْصَٰرِهِمْ غِشَٰوَةٌ ﴾[(١)] بقوله: « انقطع معنى الختم عند قوله تعالى: (وَعَلى سَمْعِهِمْ)، ورفعت (الغشاوة) بـ (عَلى) ... »[(٢)].

واستمرّ تدوين علم دراسة المعنى مع أبي عبيدة معمر بن المثنّى[(٣)] بكتابه الشهير **(مجاز القرآن)**، وقد كان أبو عبيدة يطمح إلى معالجة الأخطاء الحادثة في فهم أساليب القرآن في عصره، بدليل أنّ سبب تأليف مجاز القرآن – كما رواها الخطيب البغدادي –: أنّ كاتب والي البصرة سأله في مجلس الوالي عن قوله تعالى: ﴿ طَلْعُهَا كَأَنَّهُۥ رُءُوسُ ٱلشَّيَٰطِينِ ﴾[(٤)]، وقال الكاتب: إنّما يقع الوعد والإيعاد بما قد عُرف مثله، ولفظ (رؤوس الشياطين) لم يُعرف، فكيف يقع الوعيد بمثيله؟، فقال أبو عبيدة: إنّما كلّم الله تعالى العرب على قَدْر كلامهم، أما سمعت قول امرؤ القيس[(٥)]؟:

أيقتلني والمشرفيّ مُضاجِعِي ومسنونةٌ زُرقٌ كأنيابِ أَغْوال[(٦)]

وهم لم يروا الغول قطّ، ولكنّه لمّا كان أمر الغول يهولهم أُوعِدوا به، ثمّ قال أبو

---

(١) من الآية ٧، من سورة البقرة.

(٢) معاني القرآن، ١/ ١٣.

(٣) معمر بن المثنى التيمي بالولاء، البصري، أبو عبيدة النحوي، من أئمة الأدب واللغة. كان إباضيا، شعوبيا، من مؤلفاته: نقائض جرير والفرزدق، ومجاز القرآن ، ومآثر العرب، والمثالب، وفتوح أرمينية، ومعاني القرآن، وما تلحن فيه العامة، ومعاني القرآن، وغيرها، توفي سنة ٢٠٩هـ.
[ينظر: بغية الوعاة، ٢/ ٢٩٤، ونزهة الألباء، (ص٨٤)، وتاريخ بغداد، ١٣/ ٢٥٢]

(٤) من الآية ٦٥، من سورة الصافات.

(٥) هو امرؤ القيس بن حجر بن الحارث الكندي، من بني آكل المرار، يماني الأصل، أشهر شعراء العرب على الإطلاق، وكان ممّن يتعهر في شعره، توفي سنة ٨٠ ق هـ
[ينظر: الشعر والشعراء، ١/ ١٠٧]

(٦) (المشرفي): السيف. و(المسنونة الزرق): نصال الرماح. و(أغوال): شياطين، يريد بذلك التهويل، والبيت في ديوانه، (ص١٧٣).

عبيدة: (واعتقدت من ذلك اليوم أن أصنع كتابا في القرآن لمثل هذا وأشباهه، ولِما يحتاج إليه من علمه. فعملت كتابي الذي سميته المجاز)[1].

وقد استعمل أبو عبيدة لفظ (المجاز) بمعنى واسع يشمل أكثر الأساليب البيانيّة والطرق الدّلاليّة التي سلكها القرآن في تعبيراته، وهو معنى أعمّ من المعنى الذي حدّده علماء البيان لكلمة (المجاز) فيما بعد، وغاية أبي عبيدة هو الكشف عمّا أشكل من معاني القرآن بمعرفة طرق أداء المعنى عند العرب، مع إثبات أنّ هذه الطرق من معهود العرب في خطابها، كما قال: «وفى القرآن مثل ما في الكلام العربي من وجوه الإعراب، ومن الغريب، والمعاني، ... ومن مجاز ما جاء لفظه لفظ الواحد الذي له جماع منه، ووقع معنى هذا الواحد على الجميع: قوله تعالى: ﴿ثُمَّ يُخْرِجُكُمْ طِفْلًا﴾[2]، ... في موضع: (أطفالا)، ومن مجاز ما جاء لفظه لفظ الجميع الذي له واحد منه، ووقع معنى هذا الجميع على الواحد: قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ﴾[3]،والنّاس جميع، وكان الذي قال رجلا واحدا،... »[4]، إلى آخر ما عدّده أبو عبيدة من أساليب أداء المعنى، والتي تلقّفها العلماء، فبنوا عليها وطوّروها[5].

كانت هذه المشاريع الثلاثة ضمن سلسلة من المحاولات الهادفة إلى دراسة المعنى والدلالة اللفظية الشرعيّة في عصر التدوين، بَيْد أنّها قصرت عن إنضاج علم الدلالة، ولم ترتق إلى إتمام وضع المصطلحات الدلاليّة والقواعد التفسيريّة، وكانت الحاجّة

(١) تاريخ بغداد، ١٣/ ٢٥٤، وينظر: أبو البركات الأنباري، نزهة الألباء في طبقات الأدباء، (ص٨٦)، والحموي، معجم الأدباء، ٦/ ٢٧٠٦.

(٢) من الآية ٦٧، من سورة غافر.

(٣) من الآية ١٧٣، من سورة آل عمران.

(٤) مجاز القرآن، ١/ ٨-٩.

(٥) ينظر: د/ أحمد خليل، دراسات في القرآن، (ص١٧)، ود/ بدوي طبانة، البيان العربي، (ص٥)، ود/ مهدي السامرائي، تأثير الفكر الديني في البلاغة العربية، ص١٢.

ملحّة لصناعة علم الدلالة الأصولي في عصر التدوين أسوة بغيره من العلوم، وقد تحوّلت العلوم في هذا العصر إلى ما يُسمّيه ابن خلدون: (**صناعة العلوم**)، وذلك « لمّا انقرض السّلف وذهب الصّدر الأوّل **انقلبت العلوم كلّها صناعة**،... احتاج الفقهاء والمجتهدون إلى تحصيل هذه القوانين والقواعد لاستفادة الأحكام من الأدلّة، فكتبوها فنا قائما برأسه سمّوه أصول الفقه »[1].

٣- وضع الشافعي لعلم الدلالة الأصولي:

أثر الخلاف المذهبي في وضع الشافعي لعلم الدلالة:

كان الإمام الشافعي يرقب تزايد اتّساع الفجوة ما بين مدرستي أهل الأثر وأهل النظر، حين التزمت الأولى الاعتماد على الأثر المنقول في الاستدلال وفهم الخطاب، وتمادت الأخرى في اعتماد الرأي في تفسير النّص، وقد عكس الإمام سفيان الثوري صورة هذا الافتراق المنهجي بين المدرستين في قوله: (يا أصحاب الحديث، تعلّموا فِقه الحديث، لا يقهركم أهل الرأي، ما قال أبو حنيفة شيئا إلاّ ونحن نروي فيه حديثا أو حديثين)[2].

وكان أوّل أمر التمايز بين هاتين المدرستين يقوم على مجرّد الافتراق في مناهج الاستنباط من الخطاب الشرعي، مع اتّفاقِهم على وجوب المحافظة على مقصود الشارع، ثمّ بدأ هذا التمايز يمتدّ لِيسمح بإحداث الفجوات المباعدة بينهما، كما هي الفجوة بين « أصحاب الرأي والقياس (الذين) حمّلوا معاني النّصوص فوق ما حمّلها الشارع، وأصحاب الألفاظ الظواهر (الذين) قَصّروا بمعانيها عن مراده... »[3]، ومن مظاهر الفجوة بين المدرستين أنّ « الأوّلين – أهل الأثر- يذمّون الآخرين بنبذ السنة

---

(١) المقدّمة، (ص٤٢٦).

(٢) أخرجه الخطيب البغدادي في الفقيه والمتفقه، ١/ ٥٤٩.

(٣) ابن القيم، إعلام الموقعين، ٢/ ٢٩٢.

واتّباع الرأي، والآخرين – أهل النظر – يذمّون الأولين بالجمود وضعف الفكر»[١].

وأبرز ما يمكن أن يرصده الباحثون في أسباب تباين المدرستين وتمدّد اختلافهما هو غياب **(الأسس)** التي تكون محلّ وفاق بين الطرفين في فهم الدّلالات الشرعيّة، ولقد أنتج هذا الغياب **(أزمة أسس)** يفتقر لها الاجتهاد الشرعي عموما، والفقهي منه بوجهٍ خاصّ، فوجب استنهاض الهمم لتأسيسها ومعالجة الوضع المأزوم بها، حتّى يصطلح الفقهاء على قواعد دلالية تجمعهم في الكليّات وتعذرهم في الجزئيات، فكان الإمام الشافعي أكبر الموفّقين وأجدرهم في تأصيل هذا المشروع المؤسّس لعلم الدلالة الأصولي، فالشافعي «أوّل مَن سَنّ قواعِدَ عامّة لاستنباط الأحكام والدّلالات من القرآن الكريم، معتمداً أساساً على القياس والفهم العميق لمعاني اللغة العربية»[٢] وكانت القاعدة الأساسية لمشروعه – رحمه الله – هو أنّ «**في كلٍّ من الطريقتين خلَلٌ، إنّما ينجبر بالأخرى، ولا غنى لإحداهما عن صاحبتها**»[٣].

وقد وجد الإمام الشافعي في هذا المعترك أنّ طائفة من أهل الأثر يأخذون بالأثر المرسل المنقطع، ويترك الاستدلال بالمقاصد والمعاني الشرعية الصحيحة، ووجد طائفة من أهل الرأي والنظر يخلطون الرأي الذي لم يسوغه الشرع بالقياس الذي أثبته الشارع، فلا يميّزون بينهما في الاستدلال[٤]، فقصد الشافعي معالجة قصور الطائفتين في تقنين علم الدلالة الأصولي ضمن مشروعه الواسع في وضع أصول الفقه.

تأسيس علم الدلالة في كتاب (الرسالة):

كان الإمام الشافعي على معرفة دقيقة باللغة العربية وأساليبها، وعلى اطّلاع تامّ

(١) الفاسي، الفكر السامي، ٢/ ٣٨٤.

(٢) منقور عبد الجليل، علم الدّلالة، (ص١١٢).

(٣) المرجع السابق، ١/ ٣٠٢.

(٤) ينظر: الدهلوي، حجة الله البالغة، ١/ ٣٣٣-٣٣٥.

على العوائق والملابسات المُخلّة بالفهم الدّلالي الشرعي الصحيح، «فقد اشتغل في العربية عشرين سنة، مع بلاغته وفصاحته، ومع أنّه عربي اللسان والدار والعصر، وبها يُعرف الكتاب والسنة»[1]، وقد «مكّنه الله تعالى من أنواع العلوم، حتى عجز لديه المناظرون من الطوائف وأصحاب الفنون»[2]، كما كان يشاهد المجادلات الدلاليّة التي تتمّ بين العلماء ويدرك غورها، ولم يكن الخلاف بين الفقهاء والنظار مقصورا على أصول الأدلّة ومراتبها، بل كان أعمق في دلالات النّصوص الشرعيّة، وقد جرّهم ذلك إلى مناقشات حول الألفاظ ونوع دلالتها، وإذا انتقلت المناظرات إلى الألفاظ ومدلولاتها كان المضطرب واسعا، وميدان الحوار متراميا، وذلك لكثرة طرائق الاستدلال الحاضرة في النقاش، كأوضاع العربيّة والقرائن الدلاليّة والأعراف الاستعماليّة والدلالات الشرعيّة، وغيرها كثير.

ولمّا وجد الشافعي تلك الثروة الهائلة من معالم الدلالات متناثرة غير منتظمة، ووجد الجدل قائما بين أصحابها، خاض غمارها بكفاءة العالم النّحرير، وقدرة الناقد البصير، حتّى اهتدى إلى التفكير في وضع موازين دلاليّة وقواعد استنباطيّة تضبط الجدل، ويتميّز بها الصّواب من الخطأ، وتكون أساس النّظر والاجتهاد.

وأساس ذلك توجّه الشافعي إلى وضع أصول الفقه وطرق الاستدلال، وقد كان لمسائل علم الدّلالة مكان كبير في هذا الوضع[3]، **ساعده على ذلك عربيّته الفصيحة، وأنّه كان فقيها تشغله قضايا التشريع أكثر ممّا يشغله شيء آخر**، لذلك لم يحصر مشروعه الأصولي الدلالي في الجوانب البيانيّة والبلاغيّة في القرآن والسنّة، **بل اهتمّ بكيفيّة خاصّة**

---

(١) النووي، تهذيب الأسماء واللغات، ١/ ٤٩، وقد جاءت الأخبار بأن الشافعي ممّن تُؤخذ عنه اللغة، وأنّه كان يحفظ أشعار هذيل بألفاظها ومعانيها، ينظر: نفس المرجع، وابن عساكر، تاريخ دمشق، ٥١/ ٣٧٥، والحموي، معجم الأدباء، ٦/ ٢٤٠٣، وابن كثير، طبقات الشافعيين، ١/ ٣.

(٢) النووي، تهذيب الأسماء واللغات، ١/ ٥٠.

(٣) ينظر: أبو زهرة، الشافعي حياته وعصره وأراؤه الفقهية، (ص، ٨٠، وص٢٩٧).

في استخلاص المضامين التشريعيّة والقوانين التفسيريّة التي يتمّ بها تفسير الخطاب الشرعي كما أراده الشارع.

والحاضر دائما في خاطر الإمام الشافعي وهو يؤلّف (الرسالة) هو كيفيّة فهم معاني القرآن عند بناء الأحكام، كما هو أحد طلبات مُستكتب الرسالة عبد الرحمن بن مهدي[1] الذي طَلَب من الشافعي: (أن يضع كتابا **فيه معاني القرآن**، ويجمع قبول الأخبار فيه، وحجة الإجماع، وبيان الناسخ من المنسوخ من القرآن والسنّة، فوضع له كتاب الرسالة) [2]، وكان الشافعي يكتب الرسالة وهو على وعيٍ بفساد اللسان، وتفشّي اللحن بين العرب، وامتزاج العربية بالأعجميّة، مع ما يعانيه البعض من مرض العصبيّة المذهبيّة، فكتبها وهو يعالج ذلك كلّه في تأصيل القواعد الدلاليّة الواقية من مساوئ الفهم وأغلاط الاستدلال[3]، واختصّت أبواب كثيرة منها في بحث الدلالة، منها:

- (باب كيف البيان؟)[4]، وأردفه بخمسة أبواب عن البيان[5].
- (باب بيان ما أنزل من الكتاب عاماً يراد به العام ويدخله الخصوص)[6].
- (باب ما أنزل من الكتاب عام الظاهر وهو يجمع العام والخصوص)[7].
- (باب ما نزل من الكتاب عام الظاهر، يُراد به كله الخاص)[1].

---

(١).هو عبد الرحمن بن مهدي بن حسان العنبري البصري،أحد كبار الثقات وحفاظ الحديث، وله فيه تصانيف، قال عنه الشافعيّ: لا أعرف له نظيرا في الدنيا، توفي سنة ١٩٨هـ.

[ينظر: الطبقات الكبرى، ٧/ ٢١٨، وتهذيب التهذيب، ٦/ ٢٧٩]

(٢).أخرجه البيهقي في مناقب الشافعي، ١/ ٢٣٠.

(٣).ينظر: د/ أحمد الضويحي، علم أصول الفقه من التدوين إلى نهاية القرن الرابع، ١/ ٢٦٨.

(٤) الرسالة، (ص٢١).

(٥) المرجع السابق، (ص٢٦-٣٤).

(٦) المرجع السابق، (ص٥٣).

(٧) المرجع السابق، (ص٥٦).

- (باب: الصِّنْف الذي يُبَيِّن سياقُه معناه)[٢].

أسس علم الدلالة الأصولي عند الشافعي:

اعتمد الشافعي في بناء علم الدلالة على ثلاثة أسس، هي:

الأساس الأوّل: كيفيّة البيان: وقد ابتدأ كتاب (الرسالة) بشرح (كيف البيان؟)، ليكون لبّ أصول الفقه وجوهره هو كيف نفهم علاقة المبنى بالمعنى؟، وما الوجوه التي نفهم بها الخطاب؟، فعدّد أوجه البيان على نحو:

- بيان لا يحتاج إلى بيان، وهو ما بيّنه الله تعالى لخلقه نصّا.
- بيان ما في بعضه إجمال ممّا حكم الله فرضه في كتابه، وبيّن كيف هو على لسان رسوله ﷺ.
- بيان السنّة الذي استقلّت به، ممّا ليس لله تعالى فيه نصٌّ وبيّنه رسول الله ﷺ في قوله أو فعله.
- بيان الاجتهاد ممّا فرض الله طلبه على عباده، وابتلى طاعتهم في الاجتهاد فيه[٣].

بذلك التأصيل العام استطاع الإمام الشافعي جمع المتفرقين في فهم دلالة النّص على مائدة النّص، فما كانت دلالته ظاهرةً في النّص وجب التزامه، وما كانت دلالته مُستثمرةً من معنى النّص ومقاصده ساغ الاجتهاد والنظر فيه، وذلك باعتبار «أنّ الله جل ثناؤه مَنَّ على العباد بعقول، فدلّهم بها على الفَرْق بين المختلف، **وهداهم السبيل إلى الحق نصاً ودلالةً**»[٤]، فالرأي والاجتهاد هما بالأساس اجتهاد في فهم النّص داخل مجاله التداولي، لذلك أبطل الشافعي الاستحسان باختراع العقل الخارج عن دلالة

(١).المرجع السابق، (ص٥٨).
(٢) المرجع السابق، (ص٦٢).
(٣) ينظر: الرسالة، (ص٢١).
(٤) المرجع السابق، (ص٥٠١).

النّص، وقال: «ولا يقول بما استحسن، فإنّ القول بما استحسن شيءٌ يُحدِثه لا على مثالٍ سبق»[1]، لأنه «لو جاز أن نقوله على غير مثال من قياس يُعرف به الصواب من الخطأ، جاز لكلّ أحد أن يقول معناً بما خطر على باله»[2].

الأساس الثاني: آكديّة العلم باللسان العربي: فلا يزال الشافعي يؤكّد ذلك في أكثر من مناسبة، وعلّل ذلك بقوله: «وإنّما بدأت بما وصفتُ من أنّ القُرَآن نزل بلسان العرب دون غيره: **لأنّه لا يَعلم مِن إيضاح جُمَل عِلْم الكتاب أحد، جهِل سَعَة لسان العرب، وكثرةَ وجوهه، وجِماعَ معانيه، وتفرقَّها**»[3] لذلك استنهض الشافعي أئمّة عصره إلى معرفة اللغة العربيّة ووجوه بيانها وطرق دلالتها، لأنّه لا ينبغي للمفتي أن يفتي إلا وأن يكون «...**عالماً بلسان العرب**»[4]، فالعلم باللسان شرط من شروط معرفة مراد الشارع، لأنّ «**مِن جماع علم كتاب الله: العلمُ بأنّ جميع كتاب الله إنما نزل بلسان العرب**»[5]، فاستجاب العلماء لذلك حتّى تقاسم علماء الشريعة واللغة صناعة النحو والإعراب[6].

الأساس الثالث: وضع الاصطلاح الدِّلالي: فإنّ أعظم ما أهمّ الشافعي هو السعي إلى وضع المصطلحات الدّلاليّة التي تبيّن مُراد الكلام، وذلك بحسب مقتضى اللسان وعرف الاستعمال وسياق الكلام، فاختطّ الشافعي خطته الدلاليّة الأصوليّة بوضع الأسس الاصطلاحيّة الدلالية التي يُبنى عليها الفهم الصحيح، وتنقسم خطّة الشافعي في وضع المصطلحات الدلاليّة إلى أمرين، هما:

---

(١) المرجع السابق، (ص٢١).

(٢) الشافعي، جماع العلم، (ص١٤)

(٣) الرسالة، (ص٤٧).

(٤) الأم، ٩/ ٧٦ – ٧٧ .

(٥) الرسالة، (ص٤٠).

(٦) ينظر: أبو زهرة، الشافعي حياته وعصره وأراؤه الفقهية، (ص١٧٤).

الأول: وضع مصطلحات أدلّة الأصول: كتقسيم الأدلّة إلى كتاب وسنّة وإجماع، بأسمائها الدّالة عليها، كما قال الكرابيسي[1]: (ما كنا ندرى ما الكتاب والسنة والإجماع حتى سمعناه من الشافعي)[2].

الثاني: وضع المصطلحات الدلالية للألفاظ: وهو أكثر ما أثاره الشافعي ولَفت انتباه النّاس إليه، حيث يختلف معنى اللفظ اللغوي بحسب الوضع أو القصد أو الاستعمال أو السياق، وقد جاءت النصوص الشرعية على ذلك المعهود من اللغة، فبدأ بوضع الاصطلاحات التي تُعين على فهم اللفظ بحسب وضعه واستعماله وسياقه، فأوضح أنّ من الألفاظ قسما عامّا، وآخر خاصّا، وأنّ من العام ما يُراد به الخصوص، ومن الخاصّ ما يُراد به العموم، وأنّ منها: الظاهر، والخفي، ونحو ذلك[3].

وقد كَثُر النَّقل عنه في هذا الشأن، حتّى نُسب وضعها واصطلاحها إليه[4]، كما قال معاصره الإمام أبو ثور: (لمّا قَدم علينا الشافعي، ودخلنا عليه وكان يقول: إن الله تعالى قد يذكر العام ويريد به الخاص، وقد يذكر الخاص ويريد به العام، وكنّا لا نعرف الخاصّ من العام، ولا العام من الخاص، ... فعلمنا أن كلامه ليس على نهج كلام غيره)[5]، وقال الإمام أحمد: (**لم نكن نعرف الخصوص والعموم حتّى ورد إلينا الشافعي**)[6].

---

(١) هو أبو عليّ الكرابيسي، نسبة للكرابيس، وهي الثياب الغليظة، فقيه متكلّم عارف بالحديث، من أصحاب الشافعيّ، له تصانيف في أصول الفقه، والجرح والتعديل، توفي سنة ٢٤٨هـ
[ينظر: تاريخ بغداد، ٨/ ٦٣، وطبقات الشافعية الكبرى، ١/ ٣٤٣]

(٢) ينظر: النووي، تهذيب الأسماء واللغات، ١/ ٦١، والجندي، السلوك في طبقات العلماء والملوك، ١/ ١٥٥، وابن حجر، تهذيب التهذيب، ٩/ ٢٩، والسخاوي، التحفة اللطيفة في تاريخ المدينة الشريفة، ٢/ ٤٤٥.

(٣) ينظر: الرسالة، (ص٥٠).

(٤) ينظر: الخطيب، الفقيه والمتفقه، ١/ ٢٢٨- ٢٢٩.

(٥) أخرجه البيهقي في مناقب الشافعي، ١/ ٢٢٢.

(٦) ينظر: المرجع السابق، ٢/ ٢٥٧، والزركشي، البحر المحيط، ١/ ٧.

ويجب هنا ملاحظة حداثة تلك الأوضاع الاصطلاحيّة، حيث يلزمها كلّ ما يلزم حديث النشأة وجديد الوضع، من وجوب المعاهدة حتّى تزداد تفريعا وتنويعا، فلذلك أجمل الشافعي بعض المصطلحات في مصطلح واحد، كما أطلق على اللفظ الواضح اسم الظاهر، ولم يقسمه إلى نصٍّ صريحٍ، وظاهر محتمل، قال إمام الحرمين: «فأمّا الشافعي فإنّه يُسمّي **الظواهر** نصوصا في مجاري كلامه، وكذلك القاضي أبو بكر، وهو صحيح في أصل وضع اللغة، فإنّ النّص معناه الظهور...»[1]، وقال ابن تيميّة: «**لفظ المجمل، والمطلق، والعام، كان في اصطلاح الأئمة: كالشافعي، وأحمد، وأبي عبيد، وإسحاق، وغيرهم، سواء** »[2].

٤ - أثر تأصيل الشافعي لعلم الدلالة الأصوليّة في عصره:

لقد قفز علم الدلالة الأصوليّة بفضل تأصيل الشافعي قفزات واسعة الخطى، وكان لذلك الأثر البالغ في تصويب الفهم وتصحيح الفتوى، وتقريب المدارك بين المدارس الشرعيّة، مع جمع أهل الحديث والرأي على أصول متقاربة يستقيان من مورد متقارب.

ولقد حَمِدَ أهل الحديث وكبار العلماء صنيع الشافعي ذلك، وعدّوه سببا - بعد الله- في تجديد الفقه، وبعثه بعد وضع أصوله، وإصلاح وسائل فهمه، وتبيين طرق دلالاته، ويشهد لذلك:

- قول الإمام أحمد: (**ما زلنا نلعن أهل الرأي ويلعنونا، حتى جاء الشافعي ومزج بيننا**)[3]، ويريد أحمد أنّ الشافعي: «أراهم أنّ من الرأي ما يُحتاج إليه، وتنبني

---

(١) البرهان، ١/ ٢٧٩، وينظر: البصري، المعتمد، ١/ ٢٩٤، والغزالي، المستصفى، ٣/ ٨٤، والمنخول، (ص٢٤٣)، والزركشي، البحر المحيط، ١/ ٣٧٣، والبخاري، كشف الأسرار، ١/ ٤٨، وابن السمعاني، قواطع الأدلّة، ١/ ٢٦٢.

(٢) مجموع الفتاوى، ٧/ ٣٩١، وينظر: الشاطبي، الموافقات، ٣/ ٣٤٤.

(٣) ينظر: عياض اليحصبي، ترتيب المدارك، ١/ ٩١، والشاطبي، الاعتصام، ٢/ ١٧.

أحكام الشرع عليه، وأنه قياس على أصولها ومنتزع منها، وأراهم كيفية انتزاعها، والتعلّق بعللها وتنبيهاتها »[1].

- قول الإمام أحمد بن حنبل: (ما كان أصحاب الحديث يعرفون معاني حديث رسول الله ﷺ حتّى قدم الشافعي فبيّنها لهم)[2].
- قول الإمام أحمد بن حنبل:(كان الفقه قفلا على أهله حتى فتحه الله بالشافعي،... ولولا الشافعي ما عرفنا فقه الحديث)[3].
- قول الإمام أحمد بن حنبل: (كان الشافعي فيلسوفا في أربعة: **في اللغة**، واختلاف النّاس، **والمعاني**، والفقه)[4].
- قول أحمد بن سيار المروزي[5]: (لولا الشافعي لدرس الإسلام)[6].
- قول الكرابيسي: (ما فهمنا استنباط أكثر السنن إلا بتعليم الشافعي إيّانا)[7].
- قول الزعفراني[8]: (كان أصحاب الحديث رقودًا، فأيقظهم الشافعي فتيقّظوا)[9].
- قول أبي هلال بن العلاء[10]: (منّ الله تعالى على هذه الأمّة بأربعة، لولاهم لهلك

---

(١) عياض اليحصبي، ترتيب المدارك، ١/ ٩١.

(٢) أخرجه ابن عساكر في تاريخ دمشق، ٥١/ ٣٤٥.

(٣) المرجع السابق.

(٤) ينظر: ابن كثير، مناقب الشافعي، (ص١٥٤).

(٥) هو أحمد بن سيار بن أيوب أبو الحسن المروزي، العَلَم الحافظ الفقيه، له كتاب في أخبار مرو، توفي سنة ٢٦٨هـ .
[ينظر: طبقات الشافعية الكبرى، ١/ ٣٩٨، وتهذيب التهذيب، ١/ ٥٣]

(٦) ينظر: ابن حجر، تهذيب التهذيب، ٩/ ٣٠.

(٧) ينظر: النووي، تهذيب الأسماء واللغات، ١/ ٦١.

(٨) هو الحسن بن محمد بن الصباح البزار الزعفرانيّ البغدادي، نسبة للزعفرانية بلدة قريبة لبغداد، فقيه ثقة،من رجال الحديث، كان راويا للإمام الشافعيّ، توفي سنة ٢٥٩هـ.
[ينظر: طبقات الشافعية الكبرى، ١/ ٣٤٠، وتاريخ بغداد، ٧/ ٤١٤]

(٩) ينظر: البيهقي، مناقب الشافعي، ١/ ٢٢٥، والنووي، تهذيب الأسماء واللغات، ١/ ٥٠.

(١٠) هو هلال بن العلاء بن هلال بن عمر، الإمام الحافظ، ثقة متقدّم، توفي سنة ٢٨٠ هـ.

=

النّاس، منّ الله تعالى عليهم بالشافعي، **حتّى بيّن لهم المُجمل من المفسّر، والخاصّ من العام، والناسخ من المنسوخ، ولولاه لهلك النّاس...**)[1]

ومن جملة هذه الشواهد المُحتفية بصنيع الإمام الشافعي نُدرك مدى الأثر المنهجي الذي رسمه الشافعي في فقه الشريعة وفهم نصوصها، **فكان أثره فاعلا في عصره، وبقي كذلك فيما بعد عصره، وإلى يومنا هذا، وإلى ما شاء الله تعالى**، وذلك «لأنّ الشّافعي يُمثّل فقهُهُ - تمام التمثيل - الفقهَ الإسلامي في عصر ازدهاره وكمال نموّه، فهو يجمع بين فقه أهل الرأي وفقه أهل الحديث بمقادير متعادلة، وهو الفقيه الذي ضبط الرأي، ووضع موازين القياس، وأوّل مَن حاول ضبط السنة، ووضح الطرق لفهم القرآن والسنة، وبيان الناسخ والمنسوخ، وبهذه المحاولات، وسائرِ ما وضعه من أصول الفقه، قد وضع المبادئ الثابتة لصناعة الاستنباط وأصول التخريج...»[2]، وبعد ذلك لا عجب أن يكون الإمام الشافعي بذلك «أوّل مَن سَنّ قواعِدَ عامّة لاستنباط الأحكام والدّلالات من القرآن الكريم، معتمداً أساساً على القياس والفهم العميق لمعاني اللغة العربية»[3].



= [ينظر: سير أعلام النبلاء، ١٣/ ٣٠٩، وشذرات الذهب، ٢/ ١٧٦]

(١).أخرجه البيهقي في مناقب الشافعي، ٢/ ٢٧٩

(٢).أبو زهرة، الشافعي حياته وعصره وأراؤه الفقهية، (ص١١).

(٣) منقور عبد الجليل، علم الدّلالة، (ص١١٢).

المطلب الثالث: رسوخ علم الدلالة الأصولية في كتب الأصول

١ - رسوخ تقعيدات الإمام الشافعي الدلاليّة في القرن الرابع:

استمرّت رسالة الإمام الشافعي سنوات طويلة تُسيطر على المشهد الأصولي والمناهج الأصوليّة بحسب ما أرادها مؤلفها، وبعد قرن من الزمان بدأ التحقيق والشرح عليها، مثلما شرحها الإمام أبو بكر الصيرفي في القرن الرابع الهجري وتبعه آخرون في عصره[١].

وقد تناول المؤلفون في هذه الحقبة المسائل الدلاليّة بالصورة التي كشفها الإمام الشافعي مع كثير من التأكّيد والتطوير، فاستكمل علم الدّلالة نموّه ورسوخه في هذه الحقبة من القرن الرابع مستصحبا قدرا كبيرا من المحافظة على ذات المصطلحات والأسس التي وضعها الإمام الشافعي، ولعلّ نظرة في مقدّمة الجصاص الحنفي (ت٣٧٠هـ) لأصوله تجعلنا ندرك مدى الوعي الناضج عند علماء الأصول لعلم الدلالة وأهميّته في الأصول، وقد قال الجصاص مُستفتحا أصوله: « **فهذه فصول وأبواب في أصول الفقه، تشمل على معرفة طرق استنباط معاني القرآن، واستخراج دلائله، وأحكام ألفاظه، وما تتصرف عليه أنحاء كلام العرب، والأسماء اللغوية، والعبارات الشرعية،...** » ثمّ استفتح بباب (العام)[٢]، وأطال الكلام في العام والخاص وأحكامهما، والمجمل والمفسّر وأحكامهما، والعامّ الذي أريد به الخصوص[٣]. فدلّ ذلك على عناية الأصوليين في هذه الحقبة بعلم الدلالة الأصولي، وأنّها ركن ركين في تأليف الأصول وتدوينه.

---

(١). ينظر: الزركشي، البحر المحيط، ود/ علي سامي النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، (ص٨٧)، ود/ أحمد الضويحي، علم أصول الفقه من التدوين إلى نهاية القرن الرابع، ١/ ٣٢٧.

(٢). الفصول في الأصول، ١/ ٤.

(٣). ينظر: المرجع السابق، ١/ ١٩، و١/ ٦٠، و١/ ٦٤، و١/ ٦٨، ١/ ١٨٢، و١/ ٢٠٩.

ومن الموضوعات الدلاليّة التي تسلّمها الأصوليون في هذا القرن من عُهدة الإمام الشافعي، وأضافوا إليها مزيدا من الدّراسة:

- **مبحث البيان**: وهو من الموضوعات الرئيسية التي عُني الأصوليون ببحثها، ويُعدّ الجصاص الحنفي أبرز مَن حرّر الكلام فيه من علماء هذه الحقبة، فعرضه وقسّمه ونقاش قول الإمام الشافعي: «البيان اسم جامع لمعاني مجتمعة الأصول متشعبة الفروع...»[1]، بنقد عموميّاته وجُمله المجهول، وأدخل في البيان الخطاب المُبتدأ الآتي بلفظٍ حسنٍ رشيق الدّلالة على مقاصده، كدخول بيان ما فيه إشكال بإخراجه إلى حيّز التجلّي، وقد فصّل في تعريفه وذكر وجوهه، وما يقع به البيان[2]، وتُعدّ هذه المناقشة مظهرا من مظاهر النموّ والتطوّر في الاصطلاحات الدلاليّة الأصوليّة[3]، كذلك بحث الشاشي[4] الحنفي وجوه البيان بأقلّ تفصيل من الجصاص[5].
- **مبحث العموم والخصوص**: فقد توسّع علماء القرن الرابع بشرحهما وتفصيلهما، وتفصيل الأحوال العارضة عليهما، فلا يكاد يخلو كتاب من كتب الأصول في هذه الفترة من باب أو أبواب يختصّ بهما[6]، بالإضافة إلى الكتب التي ألّفها العلماء مُستقلّة بهذا التخصّص من علم الدلالة، ككتاب (الخصوص والعموم) لأبي إسحاق المروزي[7].

---

(١) الرسالة (٢٢).

(٢) ينظر: الفصول في الأصول، ١/ ٢٣٨، و١/ ٢٤٧، و١/ ٢٤٩.

(٣) ينظر: د/ أحمد الضويحي، علم أصول الفقه من التدوين إلى نهاية القرن الرابع الهجري، ٢/ ٨٧١.

(٤) هو أحمد بن محمد بن إسحاق، نظام الدين الشاشي، نسبة لمدينة شاش وراء نهر سيحون، إمام الحنفية في عصره، له كتاب في أصول الفقه يُعرف بأصول الشاشي، توفي سنة ٣٥٠هـ.
ينظر: [الجواهر المضية، ١/ ٣٩٢، والطبقات السنية، ٢/ ١٥٠]

(٥) ينظر: أصول الشاشي، (ص٢٤٥).

(٦) ينظر: د/ أحمد الضويحي، علم أصول الفقه من التدوين إلى نهاية القرن الرابع الهجري، ٢/ ٨٧١.

(٧) ينظر: ابن النديم، الفهرست، .(ص٢٦٢)، وذكر د/ أحمد الضويحي أنّ أباالحسن الأشعري وإسماعيل النوبختي ألّفا
=

- **مبحث المطلق والمقيّد**: فقد عقد لهما الشّاشي فصلا في أصوله وذكر بعض أحكامهما[1].
- **مبحث الأمر والنهي**: وأكثر الباقلاني تفصيل أحكامهما ودلالتهما في (الصغير)[2]، كذلك بحثهما الجصاص[3] والشاشي[4] في أصولهما. وتُعدّ هذه المباحث بهذه الكيفية باكورة البحث في الأمر والنهي عند الأصوليين، ممّا وصل إلينا.
- **مبحث حروف المعاني**: وهو أحد المباحث التي ابتكر الأصوليون إدخالها في تأليف أصول الفقه في هذا العصر، وحظيت بمزيد بحث وعناية، فقد فصّلها الباقلاني[5]، والشاشي[6]، وكذلك الجصاص الحنفي[7]. وأهمّ الحروف التي ذكروها وفصّلوا في دلالتها: حروف العطف: (الواو، والفاء،وثمّ)، وحرف: (مِن) و(ما) و(أم)، و(إلى)، و(حتّى)، و(إذ)، و(في)، و(أو)، و(على)، و(الباء)، وغيرها[8].

٢- رسوخ علم الدلالة في المؤلفات الأصوليّة في القرن الخامس وما بعده:

امتزاج علم الدّلالة في التأليف الأصولي:

لم يكن سرّا ولا خافيا أنّ التأليف الأصولي يستحثّه دائما الوصول إلى مراد الشارع

= في الخصوص والعموم مؤلفا مستقلا في هذه الحقبة، ينظر: علم أصول الفقه من التدوين إلى نهاية القرن الرابع الهجري، ٢/ ٨٢٥.

(١) ينظر: أصول الشاشي، (ص٢٩-٣٦).

(٢) ينظر: التقريب والإرشاد الصغير، ٢/ ٥.

(٣) ينظر الفصول في الأصول، ١/ ٢٨٠-٣٣٦.

(٤) ينظر: أصول الشاشي، (ص١١٦-١٧٥).

(٥) ينظر: التقريب والإرشاد الصغير، ١/ ٤٠٩-٤٢٠.

(٦) ينظر: أصول الشاشي، (ص١٨٩-٢٤١).

(٧) ينظر: الفصول في الأصول، ١/ ٢٩.

(٨) ينظر: د/ أحمد الضويحي، علم أصول الفقه من التدوين حتى نهاية القرن الرابع، ٢/ ٨٢٧.

من لفظه، « **ولهذا كان معرفة حدود ما أنزل الله على رسوله أصل العلم وقاعدته وآخيّته التي يُرجع إليها، فلا يُخرج شيئا من معاني ألفاظه عنها، ولا يُدخل فيها ما ليس منها، بل يعطيها حقها، ويفهم المراد منها** »[1]، لأنّ « **الواجب فيما عَلَّق عليه الشارع الأحكام من الألفاظ والمعاني أن لا يُتجاوز بألفاظها ومعانيها، ولا يُقصر بها، ويُعطي اللفظ حقَّه والمعنى حقَّه** »[2].

لذلك عمد الأصوليون في عصر التأليف الذهبي الأصولي من القرن الخامس إلى ترسيخ اللغة ومبادئها في تأليفهم، حتّى شبّ الذهن الأصولي على هذا الوعي القاطع بأنّ اللغة أحد المبادئ الأساسيّة لإمداد علم الأصول بعلم الدّلالة، بما لا يقبل التراجع أو الشكّ، وذلك «لِتوقُّف معرفة دلالات الأدلة اللفظية من الكتاب والسنّة، وأقوال أهل الحلّ والعقد من الأمّة، على معرفة موضوعاتها لغة، من جهة الحقيقة والمجاز، والعموم والخصوص، والإطلاق والتقييد، والحذف والإضمار، والمنطوق والمفهوم، والاقتضاء والإشارة والتنبيه والإيماء، وغيره ممّا لا يعرف في غير علم العربية»[3].

فأصبح علم الدّلالة ممتزجا في أصول الفقه بما لا يجوز سلخه عنه، حتّى نجد الأصوليين ينصّون في مقدّمة تأليفهم الأصولي على قصدهم في تفريغ بعض أبواب أصول الفقه لعلم اللغة والدّلالة، ومن ذلك:

- قول البزدوي[4] الحنفي في خطبة كتابه: « وهذا الكتاب لبيان النصوص بمعانيها،

---

(١) ابن القيم، إعلام الموقعين، ٢/ ٣٨٩.

(٢) المرجع السابق، ٢/ ٣٩٧.

(٣) الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ١/ ٨.

(٤) هو علي بن محمد بن الحسين،المعروف بفخر الإسلام البزدوي،أبو العسر، لعسر تصانيفه، فقيه ما وراء النهر بالمذهب الحنفي، توفي سنة ٤٨٢هـ، من آثاره: كتاب في أصول الفقه، وشرح الجامع الكبير، والمبسوط. [ينظر: الجواهر المضية (٢/ ٣٧٢)، وطبقات الحنفية لابن الحنائي (ص ٢١٣)].

وتعريف الأصول بفروعها »[1]، ويقول شارحه: « أي مع معانيها الدالة على الأحكام، مثل الخصوص والعموم، والحقيقة والمجاز، إلى تمام الأقسام المذكورة »[2].

- قول الغزالي عن الأصول: « أصول الفقه عبارة عن أدلة هذه الأحكام، وجهات دلالاتها على الأحكام... »[3] والجهات الدلاليّة تعني مقتضيات علم الدلالة، لأنّ أصول الفقه « يَتَعرّض – في مباحثه – لأصل الكتاب والسنة والإجماع، ولشرائط صحتِها وثبوتها، **ثمّ لوجوه دلالتها الجُمليّة، إمّا مِن حيث صيغتُها، أو مفهوم لفظها، أو مجرى لفظها، أو معقول لفظها وهو القياس...** »[4].
- قول القرافي: « وأصولها (أي: الشريعة) قسمان: أحدهما: المُسمّى بأصول الفقه، وهو في غالب أمره ليس فيه إلا قواعد الأحكام الناشئة **عن الألفاظ العربية خاصّة،** ومَا يَعْرض لتلك الألفاظ من النسخ والترجيح، **ونحْوِ الأمر للوجوب، والنّهي للتحريم، والصيغة الخاصة للعموم،** ونحو ذلك... »[5].

رسوخ المبادئ اللغويّة في أصول الفقه:

لقد استوعب الأصوليّون مكانة اللغة في العلوم النظريّة، وأنّها أحد الأسس الرئيسة لنظرية المعرفة، لهذا لم يُمهلوا الحديث عنها وعن مبادئها، بل ابتدأوه في مقدّمات أصولهم وممهداته، كون اللغة أحد إمدادات الأصول، والتي تأخذ مكان البداءة من تأليف الأصوليين قبل ما سواه من مسائل هذا الفنّ لتوقّفه عليها[6]، وذلك

---

(١) البخاري، كشف الأسرار، ١/ ١١٨

(٢) المرجع السابق.

(٣) المستصفى، ١/ ٩.

(٤) المرجع السابق، ١/ ١٠، وينظر: الآمدي، الإحكام، ١/ ٧.

(٥) الفروق، ١/ ٦.

(٦) ينظر: ابن أمير حاج، التقرير والتحبير، ١/ ٩٢.، وقد أخر الغزالي أكثر مباحث المبادئ اللغوية، وتابعه ابن قدامة في =

جزء – بكلّ حال– من علم الدلالة الأصولي، وقد استوفوا بيان المبادئ اللغويّة من ناحيتين:

الأولى: المبادئ اللغوية الرياضية: غير المعنيّة بصلب الدّلالات، بل هي من رياضة الدلالة اللغوية لا من ضرورياتها، فهي تجري مجرى الرياضة الذهنية للإلمام بأحوال اللغات، مثل: تعريفها، ونشأتها، وبيان الواضع، وطرق معرفتها، وهل المعنى للذهني أو للخارجي أو أعم منهما[1]؟، وهل دلالة العموم من عوارض الألفاظ أو المعاني[2]؟، ونحو ذلك ممّا لا يعدو أن يكون رياضةً من رياضيات العلم لا من ضرورياته[3]. وبعضهم اعتبر وضع تلك المسائل الرياضية في الأصول عاريا عن الصواب، إذ هي ليست من مسائله[4].

الثانية: المبادئ اللغوية الأساسية، والتي تضع الأسس الدلاليّة للألفاظ، فهي مرجع لغوي ضروري لفهم الألفاظ الشرعية على لسانها العربي، وذلك مثل: الحقائق اللغوية: (الوضعية والعرفية والشرعية)، ومعاني حروف المعاني، ومبحث الحقيقة والمجاز، والاشتقاق اللغوي، وانقسام اللفظ باعتبار دلالته، وانقسامه باعتبار معناه، وغير ذلك من المبادئ اللغوية ذات الصّلة الوثيقة بمباحث الدلالة.

وقد أسقط الأصوليون منهج الاستقراء والتدقيق في جزئيات اللغة التي يخوضها اللغويون بالعادة، بل كان خوضهم في أقسام الألفاظ والدلالات على وجه التفصيل

= الروضة ومختصرها الطوفي، ثم نبه الطوفي في شرح المختصر ١/ ٤٦٩: على أنه ينبغي تقديمها لكنّهساير أصل المختصر.

(١).ينظر: مطالب المبحث الأول من تمهيد هذه الدراسة.

(٢).ينظر: الطوفي، شرح مختصر الروضة، ٢/ ٤٥٥..

(٣) ينظر: الغزالي، المستصفى، ٣/ ٩ والطوفي، شرح المختصر، ١/ ٤٧٣،والزركشي، البحر المحيط، ١/ ٤٠٢، وابن أمير حاج، التقرير والتحبير١/ ٩٥.

(٤) ينظر: الشاطبي، الموافقات ١/ ٣٧-٣٨.

المُهتمّ بمُحدِّدات الدلالة اللفظية، مثل الاشتراك والترادف، والحقيقة والمجاز، ونحوهما، فبحثوها وأفاضوا الجدل فيها، ويُلاحظ تأثّر تقسيم الأصوليين للألفاظ في هذا المضمار بتقسيم المنطق والمناطقة، فقد استدعى الأصوليون كثيرا من التقاسيم المنطقية للألفاظ، كما في انقسام اللفظ بالنسبة لعمومه وخصوصه إلى جزئي وكُلّي، فالجزئي: ما يمنع تصوّرُه وقوع الشركة فيه، والكلّي: ما لا يمنع تصوّره وقوع الشركة فيه[1]، وكلّما فحصنا تقاسيم الأصوليين في هذا المضمار سنلمس أثر التقاسيم المنطقية فيه[2].

رسوخ شجرة الدلالات اللفظيّة في أصول الفقه:

وضع الأصوليون شجرة الدلالات اللفظيّة - في مؤلفات القرن الخامس الهجري وما بعده - على أساس راسخ ينطلق من انقسام الدلالة اللفظية إلى قسمين، **أحدهما**: دلالة صيغ الألفاظ ونظمها، **والثاني**: دلالة فحوى الألفاظ ومعقولها، وذلك لأنّ « **الألفاظ** قوالب **للمعاني المستفادة منها، فتارة تُستفاد منها من جهة النّطق تصريحا، وتارة من جهته تلويحا، فالأوّل المنطوق، والثاني المفهوم** »[3] وبيان هذا التقسيم في الآتي:

أوّلاً: دلالة صيغ الألفاظ ونظمها: وهو الذي يعنيه الأصوليون من عربية ألفاظ الشريعة، وأنّ فهمها يتم بلسانها، وعليه فإن تحصيل ثمرة الدلالة لا تتمّ دون النظر في الصيغة أوّلاً، « لأنّ معظم نظر الأصوليّ في دلالات الصيغ »[4]، كالنظر في صيغة الأمر والنهي، والعموم والخصوص، و النص الظاهر والمؤول، فالنظر في ذلك كلّه « نظر في

---

(١).ينظر: القرافي، شرح تنقيح الفصول، (ص٢٧)، والسبكي، الإبهاج، ١/ ٢١٢، والمرداوي، التحبير، ١/ ٣٣١.

(٢).ينظر: د/ علي سامي النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، (ص٤٧).

(٣) الشوكاني، إرشاد الفحول، ٢/ ٣٦.

(٤) الزركشي، البحر المحيط، ١/ ٣٩١.

مقتضى الصيغ اللغوية»[1].

ثانياً: دلالة فحوى الألفاظ وضروراتها ومعقولها: وهي ما لم تباشره صيغة اللفظ، بل احتواه معناها، كدلالة اقتضاء النّص وإشارته وإيمائه، وهي دلالة عقلية، ولا تتمّ – أيضا- إلا بواسطة من اللغة، فاللغة مع عون العقل كاشفة لفحوى اللفظ غير المنطوق به، فمن حيث إن صيغة اللفظ لم تباشرها احتيج إلى العقل لاستخلاصها، ومن حيث إن العقل لا يستقل بإدراكها دون معرفة ما يُعهد من عادة أهل اللغة وقواعد لسانهم احتيج إليها، «**لأن الأغراض المعقولة والمعاني المُدركة، لا يُدخل إليها إلا باللغة الجامعة**»[2].

وعلى هذا الأساس الراسخ تأصّلت شجرة دلالة الألفاظ وتفرّعت في الجملة، والتي عليها مدار حمل كلام الشارع على مقاصده، مثل: مباحث الأمر والنهي، والعموم والخصوص، والمنطوق والمفهوم، والمطلق والمقيد، وغيرها، وقد نهج الأصوليون نظمها في صلب التأليف الأصولي، وليس في مقدّماته أو مُمهداته، إذ هو جزء أساس من مادّة الأصول. واتّفقت كلمة الأصوليين على كيفيّة بناء شجرة الدلالة في الجملة وليس في كلّ التّفاريع والتفاصيل، كما خالف الحنفيّة في بعض أقسام المفهوم[3]، وألغاه ابن حزم الظاهري من تأصيله[4]، إنّما في الجملة قامت شجرة الأصول على نوع من التراضي بينهم في أصولها واختلفوا في بعض فروعها.

وأميز اختلافهم في التفريع هو التزام الجمهور للتفريع الثنائي والحنفيّة للتفريع الرباعي في بعض أصول شجرة الدلالة، والمقصود من أربعات الحنفيّة في التفريع هو حصر الصور المتدرّجة بين الأعلى والأسفل في بعض تفاريع الدّلالة الواحدة، وقد

---

(١) الغزالي، المستصفى، ١/ ٢٤.

(٢) أبو حيان التوحيدي،الإمتاع والمؤانسة، ١/ ١١١، وهو من قول أبي سعيد السيرافي النحوي.

(٣) ينظر: البخاري، كشف الأسرار، ٢/ ٣٧٣.

(٤) ينظر/ ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ٧/ ١١٥١.

ارتآه ابن السمعاني الشافعي محاولة لالتزام العدد أربعة، أكثر من مراعاة المعنى الدلالي في التنويع، وقال: «ويقصد إيراد أربعة أوجه في كل فصل إيراد مَن لا ينظر إلى معنى، وإنّما ينظر إلى صورة عدد تورده، ويكون قصده بلوغ العدد المقصود لا غير، ...»[1]، والناظر في تقسيمات الحنفيّة يلحظ أن تنوّع صور المعنى سبب مناسب لتقسيم الدلالة بهذه القسمة الرباعية عندهم، كما سيتضح ذلك في الفصل الآتي إن شاء الله تعالى.

* * *

(١). قواطع الأدلة، ١/ ٢٦٠.

الفصل الثالث

أصول علم الدلالة الأصولية

ويشتمل على ستة مباحث:

المبحث الأول: دلالة الطلب

المبحث الثاني: دلالة الوضوح والخفاء

المبحث الثالث: دلالة العموم والخصوص

المبحث الرابع: دلالة الإطلاق والتقييد

المبحث الخامس: دلالة المنظوم وغير المنظوم

المبحث السادس: الدلالة المقاصدية

المبحث الأول

دلالة الطلب

ويشتمل على ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: دلالة الأمر

المطلب الثاني: دلالة النهي

المطلب الثالث: العلاقة بين دلالة الأمر ودلالة النهي

تمهيد في أهميّة دلالة الطلب

يحتفي الأصوليون بدلالة الطلب ويجعلونها أعزّ أنواع الكلام، لأنّها أساس التكاليف الشرعيّة، وبها يتمكّن العبد من تحقيق العبوديّة، ومنذ أن خلق الله تعالى آدم وحواء كلّفهما بالأمر والنهي، فقال: ﴿ وَيَـٰٓـَٔادَمُ ٱسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ ٱلْجَنَّةَ فَكُلَا مِنْ حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَـٰذِهِ ٱلشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ ٱلظَّـٰلِمِينَ ﴾[1]، فلا يخرج المكلّف من عُهْدة التكليف إلّا بضبط دلالة الأمر والنهي فهما وامتثالا، فكان الرّاسخ في منهج الأصوليين إجلال دلالتي الأمر والنهي والعناية بشرحهما، «لأنّ عامّة خطاب الله عزو وجلّ وخطاب رسوله ﷺ غالبة على سبيل التكليف، لا يخلو إمّا أن تكون أمراً أو نهياً»[2]، ولأجل هذه القيمة الدلاليّة للأمر والنّهي أحلتهما جماعة من الأصوليين مكان الصدارة في مؤلفاتها.

قال الإمام السرخسي: «**فأحقّ ما يُبدأ به في البيان: الأمر والنهى، لأنّ مُعظم الابتلاء بهما، وبمعرفتهما تتمّ معرفة الأحكام، ويتميّز الحلال من الحرام**»[3].

ومن منهجهم تقديم بحث دلالة الأمر على النهي، لأنّ الأمرَ طلبُ إيجاد الفعل، والنّهي طلب الاستمرار على عدم الفعل، فيقدّم الأمر من باب تقديم الموجود على المعدوم، وهو تقديم بحسب الشرف، إذ الموجود أشرف، ولو لوحِظ الترتيب الزمني لتَقَدّم النّهي، من باب تقديم العدم على الوجود، لأنّ العدم أقدم[4].



(١) الآية ١٩، من سورة الأعراف.

(٢) الشيرازي، شرح اللمع، ١/ ١٩١.

(٣) أصول السرخسي، ١/ ١١.

(٤) ينظر: الطوفي، شرح المختصر، ٢/ ٣٤٨، والزركشي، البحر المحيط، ٢/ ٨٠.

المطلب الأول: دلالة الأمر

١- تعريف الأمر:

الأمر في اللغة: تُطلق مادة (أمر) على أصولٍ عدّة[١]، يرجِع مجملها إلى أصلين، هما:

الأول: القول الطّالب للفعل، كقوله تعالى: ﴿ وَأْمُرْ أَهْلَكَ بِالصَّلَوٰةِ ﴾[٢]، وهو ضدّ النهي، ويُجمع على أوامر[٣].

الثاني: الفعل، والحال، والشأن، والشيء، والصفة، كقوله تعالى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ ﴾[٤]، ويُجمع على أمور[٥].

الأمر في الاصطلاح: تعدّدت تعريفاته في الاصطلاح الأصولي، والكثير منها تسلّمها الأصوليون بالنقد والنقاش، وعدّوا بعضها مُزيّفا غير مقبول، وقبلوا بعضها الآخر مع بعض التعديل لجوامعه وموانعه، ولم يحظ منهجهم الدّلالي على تعريف مشهور يرتضيه الجمهور، وذلك أنّ ماهيّة الأمر المتّفق عليها بينهم تنحصر في كونه طلب فعل لا طلب ترك، واختلفوا في أجزاء الماهيّة الأخرى، مثل:

---

(١) أوصلها ابن فارس إلى خمسة أصول، ينظر: مقاييس اللغة، ١/ ١٣٧-١٣٩، مادة (أمر)، وينظر: الزمخشري، أساس البلاغة، (ص٣٦)، مادة (أمر).

(٢) من الآية ١٣٢، من سورة طه.

(٣) يُجمع الأصوليون على أن لفظ (الأمر) الطالب للفعل يُجمع على (أوامر)، وماعدا هذا المعنى من الشأن والحال والفعل وسواها يُجمع على (أمور)، إلاّ إنّ الزركشي في البحر المحيط، ٢/ ٨٠، ذكر أن أهل اللغة لم يُساعدوا الأصوليين على جمع أمر على (أوامر)، وأنّ الأمر عندهم لا يُكسّر إلا على (أمور)، وتكسيره على (أوامر) شاذّ لم يذكره منهم سوى الجوهري في الصحاح، إلا أنه استدرك هذا الشذوذ المزعوم بأنّ ابن جنّي كسّره على (أوامر) كنهي على (نواهٍ)، وينظر: د/ يعقوب الباحسين، دلالات الألفاظ في مباحث الأصوليين، ١/ ١٥٠

(٤) من الآية ١٥٩، من سورة آل عمران.

(٥) ينظر: الأصفهاني، المفردات، (ص٣٤)، مادة (أمر)، والزركشي، البحر المحيط، ٢/ ٨٠، ود/ يعقوب الباحسين، دلالات الألفاظ في مباحث الأصوليين.

- هل الأمر حقيقة في القول مجاز في غيره كالفعل والإشارة، أو هو حقيقة في الكل؟.
- هل الاستعلاء شرط في الأمر، بأن يكون الأمر على وجه الترّفع والقهر، أو لا يُشترط؟.

ولا تسوغ الإطالة هنا بسرد تعريفاته، بل نكتفي بأقربها نتعرّف به على منهجهم في تفصيل قيوده، وهو: **(استدعاء الفعل بالقول على وجه الاستعلاء)**[1].

فقوله: (استدعاء الفعل): أي طلبه، وهو جنس، يتناول الأمر، والشفاعة، والالتماس،.ويخرج بقوله: (الفعل) النهي، لأنه استدعاء الترك[2]، وهذا قيد متفق عليه بين أهل الاصطلاح، فالأمر طلب الفعل إجماعا، ويختلفون هل هذا الطلب حقيقة في الإلزام مجاز في الندب، أو حقيقة فيهما جميعا؟[3].

وأمّا قوله: (بالقول): فقد خرج به ما كان أمرا بغير القول، كالإشارة والكتابة والفعل.

اشتراط القول في الأمر الحقيقي:

اختلفوا في هذا القيد على أكثر من قول، ترجع في جملتها إلى قولين، هما:

القول الأوّل: وجوبه في الأمر الحقيقي، فلا بدّ من القول الصريح، أمّا الأمر بالفعل والإشارة والرمز فهو مجاز، وهو قول جمهور الفقهاء[4].

---

(١) وهو تعريف أبي الخطاب الكلوذاني في التمهيد، ١/ ١٢٤، من غير قيد (الإلزام)، وتابعه ابن قدامة في الروضة، ١/ ٥٤٢، وهو تعريف مشتهر عند الحنابلة والكثير من المتكلمين بألفاظ متقاربة، كما في تعريف ابن عقيل في الواضح ٢/ ٤٥٠، وأبي يعلى في العدّة ١/ ١٥٧: بأنّه: (استدعاء الفعل بالقول ممّن هو دونه)، وينظر: الطوفي، شرح المختصر، ٢/ ٣٤٩، وابن مفلح، أصول الفقه، ٢/ ٦٤٨.

(٢) ينظر: الطوفي، شرح المختصر، ٢/ ٣٤٨.

(٣) ينظر: أصول السرخسي، ١/ ٣٣.

(٤) ينظر: أصول السرخسي، ١/ ٢٩، والقرافي، شرح التنقيح، (ص١٢٦)، والزركشي، البحر المحيط، ٢/ ٨١، والطوفي، شرح مختصر الروضة/ ٢/ ٣٥٠.

ودليله أمران:

أوّلًا: تبادر معنى القول عند إطلاق الأمر، والتبادر دليل الحقيقة، كما يقال: فلان لم يأمر اليوم بشيء، حيث لم يتلفظ بصيغة الأمر، مع كثرة أفعاله[1].

ثانيا: أنّ الأمر من أعظم المقاصد التخاطبيّة، فلا بدّ له من لفظ موضوع وقول مخصوص، أسوة بسائر المقاصد التي يجب التعبير عنها بالقول المخصوص به، كالتعبير عن الفعل في حال المضي والحال والاستقبال، فلها عبارات موضوعة تخصّها[2].

القول الثاني: عدم وجوب هذا القيد، فيصح الأمر الحقيقي في القول وغيره كالشأن والفعل والإشارة، فهو حقيقة في الكلّ، وقالوا ينبغي أن يُحذف من التعريف، أو أن يقال: استدعاء الفعل بالقول أو ما قام مقامه على وجه الاستعلاء[3]، وهو قول منسوب لبعض فقهاء المالكية والشافعية[4].

ودليله: استعمال لفظ (الأمر) في الفعل والشأن والحال، في مثل قوله تعالى: ﴿ فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ ﴾[5]، وفي سمته وطريقته في أفعاله، كقوله: ﴿ وَمَا أَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ ﴾[6]، وقوله: ﴿ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ ﴾[7] أي: أفعالهم، وتقول العرب: أمر فلان مستديم مستقيم، أي حاله وأفعاله، ودلّ الاستعمال على ذلك المعنى دون قرينة، وذلك دليل الحقيقة[8].

---

(١) ينظر: القرافي، شرح التنقيح، (ص١٢٦)، والطوفي، شرح المختصر ٢/ ٣٥٠، واللكنوي، فواتح الرحموت، ١/ ٣٨٨.

(٢) ينظر: أصول السرخسي، ١/ ٣٠، والبخاري، كشف الأسرار، ١/ ١٠٤

(٣) ينظر: الطوفي، شرح المختصر، ٢/ ٣٤٩-٣٥٠.

(٤) ينظر: القرافي، شرح التنقيح، (ص١٢٦)، والزركشي، البحر المحيط، ٢/ ٨١، وأصول السرخسي، ١/ ٢٩.

(٥) من الآية ٦٣، من سورة النور.

(٦) من الآية ٩٧، من سورة هود.

(٧) من الآية ٣٨، من سورة النور.

(٨) ينظر: أصول السرخسي، ١/ ٢٩.

ونوقش: بأنّه استعمال للأمر في غير حقيقته، بدليل القرينة اللفظية أو الحاليّة الصارفة عن الحقيقة إلى المجاز، وهو كثير في القرآن، كما استعمله في معنى القضاء في قوله تعالى: ﴿ يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ إِلَى ٱلْأَرْضِ ﴾[1]، واستعمله في معنى يوم القيامة في قوله: ﴿أَتَىٰٓ أَمْرُ ٱللَّهِ ﴾[2]، على حين أنّ الأمر الحقيقي اقترن بالقول في قوله: ﴿إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴾[3]، فحقيقة طلب الفعل هو القول[4].

الراجح- والعلم عند الله-: قول الجمهور الذي يجعل الأمر حقيقةً في القول مجازا في غيره.

ومسوّغ هذا الترجيح: أنّ ما كان حقيقة لا يجوز نفيه بحال، وذلك الشرط ملازم لطلب الفعل بالقول، فإنّ الإنسان لو قال: ما أمرت اليوم بأمرٍ، كان صادقا مادام أنّه لم يأمر بقوله ، ولو فعل أفعالاً، والحدود ينبغي أن تُقصر على حقائق المحدود، فساغ قصر الأمر على القول[5].

وثمرة هذا الخلاف: تعود إلى مسألة الاقتداء بأفعال الرسول ﷺ، هل هو على الوجوب أو لا؟ وقد اتفقوا على أصل حجيّة أفعاله ﷺ، إذ « إنّنا مُتعبّدون باتّباع الرسول ﷺ والتأسّي به في أفعاله »[6]، فـ« **لا خِلاف بين الأمّة في الاستدلال بأفعال النبي ﷺ على الأحكام** »[7]، واختلفوا هل هي أدلة بمجرّدها؟، وفي درجة دلالتها، والخلاف فيها ينبني على هذه المسألة[8]، « فقال قوم: هي أدلة بمجردها، وقال قوم هي أدلّة إذا عُرف الوجه

(١) من الآية ٥، من سورة السجدة.

(٢) من الآية ١، من سورة النحل.

(٣) من الآية ٨٢، من سورة يس.

(٤) ينظر: أصول السرخسي، ١/ ٢٩، والبخاري، كشف الأسرار، ١/ ١٠٦.

(٥) ينظر: المرجع السابق، ١/ ٣٠-٣١.

(٦) الكلوذاني، التمهيد، ٢/ ٣١٣، وينظر: الشاطبي، الموافقات، ٥/ ٣٠٣.

(٧) البصري، المعتمد، ١/ ٣٤٧،

(٨) ينظر: أصول السرخسي، ١/ ٢٩.

الذي وقعت عليه، واختلف الأولون فقال بعضهم هي أدلة بمجرّدها على الوجوب، وقال آخرون بل على الندب، وقال آخرون بل على الإباحة»[1].

ومنشأ الخلاف هو خلوّ الفعل من الصيغة الدالّة على حكمه، فكونه ﷺ صلّى في الكعبة لا يدل فعله ﷺ بذاته على أنه فرض أو سنّة أو قضاء فائتة[2].

ولبعض الأصوليين تحقيق في المسألة يُفضي إلى: (**أنّ أفعاله ﷺ موقوفة على دليلها، فما دلّ الدليل على أنّه واجب صير إليه، أو أنّه ندب أو إباحة صير إليه**)[3]، وما ظهر منه وجه القُربة ولم يظهر فيه وصف الحكم فإن جمهور الأصوليين وأكثر المحققين حملوه على النّدب[4].

وأمّا قوله في التعريف: (على وجه الاستعلاء): أي: يكون الأمر مُتكيّفا بكيفيّة استعلاء الآمر وترفّعه على المأمور، كالسيّد مع عبده، والسلطان مع رعيّته[5]، فيدخل في هذا القيد: كلُّ أمر مُستعلٍ على المأمور، سواء أكان الآمر أعلى رُتبة أم أدنى من المأمور، مثل لو أمر العبد سيّده بنبرةٍ مُستعلية، فهو أمر حقيقي. ويخرج بهذا القيد: الأمر الذي جاء على وجه الدعاء أو السؤال أو الترجّي.

وقد عبّر بعض الأصوليين بلفظ: (العلو) بدل الاستعلاء، واشترط بعضهم الأمرين جميعا، ومن الأصوليين من لم يشترط أيّا منهما[6]، والفرق بينهما واضح، وهو

---

(١) البصري، المعتمد، ١/ ٣٤٧،

(٢) ينظر: د/ محمد العروسي، أفعال الرسول ﷺ، (ص١٦٩).

(٣) وهو قول المحققين من المالكية والشافعية والحنابلة، ينظر: القرافي، شرح التقيح، (ص٢٨٨)، والزركشي، البحر المحيط، ٣/ ٢٥٦، وأبو يعلى، العدة، ٣/ ٧٣٥، والكلوذاني، التمهيد، ٢/ ٣١٣، وينظر نقل ابن حزم عنهم في الإحكام، ٤/ ٥٧٥.

(٤) ينظر: أمير بادشاه، تيسير التحرير، ٣/ ١٢٣، والجويني البرهان، ١/ ٣٢٢، والزركشي، ٣/ ٢٥٧-٢٥٨ والكلوذاني، التمهيد ٢/ ٣١٧.

(٥) ينظر: الطوفي، شرح المختصر، ٢/ ٣٤٩.

(٦) ينظر: الرازي، المحصول، ٢/ ٣٠، والسبكي، والإبهاج، ٢/ ٦ والزركشي، البحر المحيط، ٢/ ٨٤.

أنّ العلو من الصفات العارضة للناطق الآمر، بأن يكون أعلى رتبة من المأمور، وأمّا الاستعلاء فهو من صفات كلامه وأمره، بأن يسوقه بكبرياء، وقد لا يكون في نفس الأمر كذلك[1].

اشتراط الاستعلاء في الأمر الحقيقي:

يختلف الأصوليون في اشتراط الاستعلاء للأمر الحقيقي، فبعظهم اشترطَه وبعضهم لم يشترطه.

وقد تمسّك الأصوليون بدلالات لغويّة مرشدة لحسن الاستعلاء في الأمر الحقيقي أو عدمه، من ذلك: استدلال الذين اعتبروه شرطا بتحميق العقلاء للعبد حين يأمر سيّده على وجه الاستعلاء، حيث لا يسوغ في عرف اللغة أن يُعدّ هذا أمرا، **ونوقش:** بأن أمر العبد لسيّده هو لبيان الجزم عليه، وليس استعلاءً عليه، والجزم والإلزام خلاصة حقيقة الأمر[2].

واستدلّ الذين لم يعتبروا لاستعلاء شرطا للأمر بقول الله تعالى حكايةً عن فرعون: ﴿ يُرِيدُ أَن يُخْرِجَكُم مِّنْ أَرْضِكُم بِسِحْرِهِۦ فَمَاذَا تَأْمُرُونَ ﴾[3]، فجعل القول الصادر منهم أمرا له، مع أنّهم أدنى رتبة منه[4]، ولا يبدو لهذا الاستدلال وجاهة، فإنّ أمر الملأ لفرعون محمول على النصيحة والإشارة، بمعنى: فماذا تشيرون عليّ أن أفعل[5].

واللائق بالأمر الشرعي هو تقييد حدّه بقيد (العلو)، فالآمر الشرعي هو أعلى رتبة من المأمور، فلابدّ من تقيد حدّ الأمر الشرعي بما هو من خواصّه، أمّا الأمر الصادر من المخلوق، فإنّ الفقهاء قالوا: إذا خَاطَب بِها مَن هو فوقه لا يكون أمرا، ويتحوّل إلى

---

(١) ينظر: السبكي، والإبهاج، ٢/ ٦.

(٢) ينظر: الطوفي، شرح المختصر، ٢/ ٣٥١.

(٣) من الآية ٣٥، من سورة الشعراء.

(٤) ينظر: الرازي، المحصول، ٢/ ٣١، والطوفي، شرح المختصر، ٢/ ٣٥٠.

(٥) ينظر: الطوفي، شرح المختصر، ٢/ ٣٥١.

دعاء أو استشفعاء ونحو ذلك، وإن خاطب بها مَن هو دونه صار أمرا حقيقيا[1].

٢- صيغ الأمر:

عندما ترجّح نسبة الأمر الحقيقي إلى القول عند الجمهور أخَذَ الأصوليّون يبيّنون الصيغة اللفظية الدالّة على الطلب والإنشاء دلالةً صريحة. لذلك نظر أكثرهم إلى الألفاظ الخبريّة المُتضمّنة معنى الطلب على أنّها حكاية عن الأمر، وليست هي الصّيغة الصريحة في الطّلب، وذلك كلفظ (كَتَب، وفَرَض، وأَمَر) فإنّها صيغ أفادت الأخبار عن الأمر بأصل الوضع، بدليل تأكيد صيغة الأمر بالإخبار عنها، في مثل قوله تعالى: ﴿ يَٰقَوۡمِ ٱدۡخُلُواْ ٱلۡأَرۡضَ ٱلۡمُقَدَّسَةَ ٱلَّتِي كَتَبَ ٱللَّهُ لَكُمۡ ﴾[2]، بما ينبئ عن مغايرة صيغة الأمر لصيغة التأكيد، كترتيب الثواب على امتثال الأمر، أو العقاب على مخالفته.

والظاهر من منهج الأصوليين هو تقسيم صيغة الأمر إلى صريحة ومجازية غير صريحة، وبيانهما في التالي:

صيغة الأمر الصريحة:

وهي: (**صيغة فعل الأمر وما يقوم مقامه**).

ففعل الأمر فنحو: (افعل) و (افعلوا) و (جاهد) و (جاهدوا)، كقول الله تعالى: ﴿ أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ ﴾[3].

وما يقوم مقامه: ثلاث صيغ مشهورة عند الأصوليين، كلّها جاءت في القرآن العظيم[4]، وهي:

---

(١) ينظر: أصول السرخسي، ١/ ٢٩.

(٢) من الآية ٢١، من سورة المائدة.

(٣) من الآية ٧٨، من سورة الإسراء.

(٤) ينظر: ابن قدامة، روضة الناظر، ١/ ٥٤٣، والزركشي، البحر المحيط، ٢/ ٩١، وتشنيف المسامع، ١/ ١٩٨، والعراقي، الغيث الهامع، ١/ ٢٥٠.

١- **المضارع المجزوم بلام الأمر**: نحو قوله: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ﴾[(١)].

٢- **اسم فعل الأمر**: نحو قول الله: ﴿عَلَيْكُمْ أَنفُسَكُمْ﴾[(٢)].

٣- **المصدر النائب عن فعله**: نحو قوله: ﴿فَضَرْبَ الرِّقَابِ﴾[(٣)].

صيغة الأمر غير الصريحة:

وهي: **(الأساليب الدالّة على الإخبار بالأمر)**.

ولها صور متعدّدة في اللغة، والملاحظ أنّ الأصوليين اعتمدوا في فهمها على السياق الدالّ على وجوب الفعل، لأنّ الواجب هو عين المأمور به، وقد يتم الوجوب بغير صيغة الأمر الصريحة، فوجب اشتمال صيغة الأمر على كل الأساليب اللفظيّة الدّالة على الوجوب، ومن ذلك صيغ الأمر غير الصريحة، وأبرزها الصيغ التالية:

١- **الخبر بمعنى الأمر**: فقد يجيء لفظ الخبر ويُراد به الأمر، كما في مثل قول الله تعالى: ﴿تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ﴾[(٤)]،فهو خبر بمعنى (آمنوا)، لذلك جاء جواب طلبه مجزوما في قوله: ﴿يَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ﴾[(٥)]، وقد يجيء لفظ الأمر ويُراد به الخبر، كما في قوله تعالى: ﴿قُلْ مَن كَانَ فِي الضَّلَالَةِ فَلْيَمْدُدْ لَهُ الرَّحْمَٰنُ مَدًّا﴾[(٦)]، فلفظ (فليمدد) أمر بمعنى الخبر، بمعنى فسيمدّ له الرحمن مدّا[(٧)].

ولأنّ الأصوليين يجعلون الأمر الحقيقي هو ما كان الإنشاء فيه صريحا، فإنّهم عدّوا الخبر بمعنى الأمر إحدى صيغ الأمر غير الصريح ، واعتبروا به كإحدى

---

(١) من الآية ٦٣، من سورة النور.

(٢) من الآية ١٠٥، من سورة المائدة.

(٣) من الآية ٤، من سورة محمد.

(٤) من الآية ١١، من سورة الصف.

(٥) من الآية ١٢، من سورة الصف.

(٦) من الآية٧٥، من سورة مريم.

(٧) ينظر: ابن جني، المنصف، (ص٣١٨)، والرازي، المحصول، ٢/ ٣٤

الدلالات الدالّة على الأمر[1]، بل هو في منهجهم أبلغ في الدلالة على الأمر، «**لأنّ النّاطق بالخبر مريدا به الأمر: كأنّه نزّل المأمور به منزلة الواقع**»[2] ولم تشفع بلاغة الخبر بمعنى الأمر لِيكون صريحا في الأمر، لأنّ صيغة الخبر وصيغة الأمر يختلفان حقيقةً ويتضادّان وصفاً[3]، و لذلك يفضّل ابن العربي التعبير عن هذه الصيغة بقول: (**خبر عن حكم الشرع**)لا خبرا عن الأمر[4]. لكنّ عامّة الأصوليين أجازوا الصيغة الخبرية بمعنى الأمر بطريق المجاز، «**والسبب في جواز هذا المجاز: أنّ الأمر يدل على وجود الفعل، كما أنّ الخبر يدل عليه أيضا، فبينهما مشابهة**»[5].

والسّياق هو الكاشف عن دلالة الخبر للأمر، كما يدلّ بضرورة العقل بأنّ سياق هذا الخبر لا يصح إلا أمرا، كما جاء الإخبار في قوله تعالى: ﴿ **وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ** ﴾[6] بمعنى الأمر، ولا يصح تعريته عن الأمر وتجريده للخبر، لأنّ بعض المطلقات لا يتربصن، وخبر الله صادق لا يتخلّف، كما قال تعالى: ﴿ **وَٱلْوَٰلِدَٰتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ** ﴾[7]، «فإنّ السّياق يدل على أنّ الله تعالى أمر بذلك، لا أنّه خبر، وإلا لَزِم الخلف في الخبر»[8].

٢- الاستفهام بمعنى الأمر: وهي (**الجملة الاستفهامية التي يُراد منها وقوع الفعل والحض عليه**)[9]، فيخرج الاستفهام بالهمزة عن معناه الحقيقي إلى معنى الأمر، فيكون

---

(١) ينظر: ابن حزم، الإحكام، ٣/ ٣٩٩، والرازي، المحصول، ٢/ ٣٤، والآمدي، الإحكام، ٢/ ١٤١، والإسنوي، نهاية السول، ١/ ٣٩٥.

(٢) السبكي، الإبهاج، ٢/ ٢١.

(٣) ينظر: ابن العربي، أحكام القرآن، ١/ ١٨٩، ٢٥٣، والإسنوي، نهاية السول، ١/ ٣٩٥.

(٤) ينظر: ابن العربي، أحكام القرآن، ١/ ١٨٩، ٢٥٣.

(٥) الرازي، المحصول، ٢/ ٣٥، وينظر: الإسنوي، نهاية السول، ١/ ٣٩٤.

(٦) من الآية ٢٢٨، من سورة البقرة.

(٧) من الآية ٢٣٣، من سورة البقرة.

(٨) الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ٢/ ٣٢٠، وينظر: ابن حزم، الإحكام، ٣/ ٤٠٠.

(٩) ينظر: د/ يعقوب الباحسين، دلالات الألفاظ، ١/ ١٨٠.

أمرا غير صريح، كقوله تعالى: ﴿ءَأَسۡلَمۡتُمۡ﴾[1]، أي: أسلموا[2].

٣- حرف (على) الدالّ على تقررّ الحق في ذمة المجرور به: كما في قول الله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلۡبَيۡتِ مَنِ ٱسۡتَطَاعَ إِلَيۡهِ سَبِيلٗاۚ﴾[3] فقد أفاد حرف (على) تقرّر وجوب الحج على الناس[4]. وفي الحديث عن عائشة –رضي الله عنها-: قالت قلت يا رسول الله ﷺ: هل على النساء جهاد؟، قال ﷺ: (**عليهن جهاد لا قتال فيه الحج والعمرة**)[5].

٤- مدح الفعل أو فاعله أو الوعد بثوابه: وقد ذكر العز بن عبد السلام لذلك ثلاثاً وثلاثين صورة، مثل: كلّ فعل كسبي عظّمه الشرع، أو مدحه، أو مدح فاعله لأجله، أو فرح به وأحبّه، أو رضي به، أو رضي عن فاعله، أو وصفه بالاستقامة أو البركة أو الطِّيب، أو نَصَبه سببا لمحبّته، أو لِثوابٍ عاجِلٍ أو آجلٍ، وغير ذلك[6]، كما مدح الله الخُلُقَ الحسن في قوله: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٖ﴾[7]، ورضي عن الشكر بقوله: ﴿وَإِن تَشۡكُرُواْ يَرۡضَهُ لَكُمۡ﴾[8]، وأحبّ فاعل التوبة بقوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلتَّوَّٰبِينَ﴾[9].

---

(١) من الآية ٢٠، من سورة آل عمران.

(٢) ينظر: ابن هشام، مغني اللبيب، ١/ ٢٥.

(٣) من الآية ٩٧، من سورة آل عمران.

(٤) ينظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير، ٣/ ١٦٧.

ويذكر بعضهم أنّ (لام التمليك) في قوله: (ولله) صيغة ثانية دالّة على الأمر. ولكن هل تستقل لام التمليك على الأمر دون (على الاستحقاقيّة)، الذي يظهر أنها لا تستقل، فإن استقلت فهي دالة على التمليك دون الأمر، كقول: (لفلان عشرة دراهم)، فهو تمليك محض، بخلاف قول: (لزيد على عمرو عشرة دراهم) فهو تمليك وإيجاب على الاسم المجرور.

(٥) أخرجه أحمد في مسنده، ٦/ ١٦٥، وابن ماجة في سننه، كتاب المناسك، باب الحج جهاد النساء، (ص٤٩٢)، رقم ٢٩٠١، وقال عنه ابن حجر في البلوغ ١/ ١٨٣: إسناده صحيح وأصله في الصحيح.

(٦) ينظر: الإمام في بيان أدلة الأحكام، (ص٨٧)، وابن القيم، بدائع الفوائد، ٤/ ٤.

(٧) الآية ٤، من سورة القلم.

(٨) من الآية ٧، من سورة الزمر.

(٩) من الآية ٢٢٢، من سورة البقرة.

٣- معاني الأمر:

نظر الأصوليون إلى صيغة الأمر (افعل) وما جرى مجراها، فوجدوها دالّةً على معان كثيرة غير معنى طلب الفعل، وقد اتّفق الأصوليون على إن صيغة (افعل) ليست حقيقة في كلّ هذه المعاني، لأن أكثرها لا تُستفاد من مجرّد الصيغة، بل لا بدّ من قرائن وقيود تدل على حمل الصيغة عليها[١]، «**وإنّما تتعدد المحامل بالقيود**»[٢]. فخاضوا في هذه المعاني تعدادا وتمثيلا، قاصدين بيان معاني الصيغة الطارئة على أصل الوضع، فلا يشتبه الطارئ بالأصل، ومن هذه المعاني:

١- دلالتها على الوجوب، كقوله تعالى: ﴿ **أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِدُلُوكِ ٱلشَّمۡسِ** ﴾[٣].

٢- دلالتها على النّدب، كقوله: ﴿ **فَكَاتِبُوهُمۡ إِنۡ عَلِمۡتُمۡ فِيهِمۡ خَيۡرٗاۖ وَءَاتُوهُم** ﴾[٤]، فالأمر بالكتابة للنّدب عند جمهور العلماء، وعند بعضهم للوجوب[٥].

٣- دلالتها على الإباحة: كقوله تعالى: ﴿ **وَإِذَا حَلَلۡتُمۡ فَٱصۡطَادُواْ** ﴾[٦].

٤- دلالتها على الإرشاد، كقوله تعالى: ﴿ **وَأَشۡهِدُوٓاْ إِذَا تَبَايَعۡتُمۡ** ﴾[٧].

٥- دلالتها على التأديب، كقوله ﷺ للغلام: (**كل مما يليك**)[٨].

٦- دلالتها على التعجيز، كقوله تعالى: ﴿ **كُونُواْ حِجَارَةً أَوۡ حَدِيدًا** ﴾[٩].

---

(١) ينظر: الرازي، المحصول، ٢/ ٤١، والسبكي، الإبهاج، ٢/ ٢٢، والهندي، نهاية الوصول، ٣/ ٨٥٢.

(٢) الجويني، البرهان، ١/ ٢١٧.

(٣) من الآية ٧٨، من سورة الإسراء.

(٤) من الآية ٣٣، من سورة النور.

(٥) ينظر: المرداوي، التحبير، ٥/ ٢١٨٥، وقال: (وهذا لا يضر فإن الاستشهاد يجوز ولو على قول مِن أَقْوَال العلماء، لَاسِيّما فِي الْمحل).

(٦) من الآية ٢، من سورة المائدة.

(٧) من الآية، ٢٨٢، من سورة البقرة.

(٨) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الأطعمة، باب الأكل مما يليه، (ص٩٦٠)، رقم ٥٣٧٧، ومسلم في صحيحه، كتاب الأشربة، باب استحباب تخمير الإناء، (ص٩٠٢)، رقم ٥٢٦٩.

(٩) من الآية ٥٠، من سورة الإسراء.

وغير ذلك من أوجه المعاني التي تُعرَف بمخارج الكلام وسياقه، وبالدلائل التي يقوم عليها[1]، وقد أوصلها بعضهم إلى أكثر من ثلاثين معنى[2]، وعدّ الغزالي هذه الأوجه التي عدّها الأصوليون «شغفا منهم بالتكثير، وبعضها كالمتداخل، فإن قوله ﷺ: (كل مما يليك)[3] جُعل للتأديب، وهو داخل في الندب، والآداب مندوب إليها« »[4].

وقد أجمعوا على أنّ ما كان بمعنى الدعاء أو التعجيز أو التهديد أو التقريع أو التخيير ليس أمرا حقيقةً، وأجمعوا على أنّ ما كان معناه الإيجاب فهو الأمر حقيقة، واختلفوا في النّدب، فذهب جمهورهم على أنّه حقيقة في الأمر، وقال بعضهم إنّه غير مأمور به ولا حقيقة فيه[5]. ورجّح ابن عقيل حقيقة جميع المعاني في الصيغة، «فهي من الدّون حقيقة سؤال، ومن المتوعد حقيقة تهديد، ومن الأعلى للأدنى أمر»[6].

والراجح -والعلم عند الله- أنّ الأمر حقيقة في مطلق الطلب المشتمل على الإيجاب والنّدب، وما سوى ذلك فمجاز، **ومسوّغ الترجيح**:أنّ صيغة الأمر الصريحة موضوعة في اللغة للدّلالة على ترجيح إيجاد الفعل بالأمر به، وهو القدر المشترك بين معنى الوجوب والنّدب دون غيرهما، فوجب حصر حقيقة الأمر فيهما.

قرينة الأمر بعد الحظر:

يذهب كثير من الأصوليين إلى أنّ الأمر بعد النّهي قرينة صارفة للأمر من الوجوب إلى الإباحة، فجعلوا من قواعدهم الدلاليّة: **(الأمر بعد سياق التحريم**

---

(١) ينظر: البصري، المعتمد، ١/ ٥٠، والجويني، البرهان، ١/ ٢١٧، والغزالي، ٣/ ١٢٨، والرازي، المحصول،٢/ ٣٩، والآمدي، الإحكام، ٢/ ١٤٢، والهندي/ نهاية الوصول، ٣/ ٨٤٦، والبخاري، كشف الأسرار، ١/ ١٠٧، وابن قدامة، روضة الناضر، ١/ ٥٤٦، والزركشي، البحر المحيط، ٢/ ٩٢، والمرداوي، التحبير، ٥/ ٢١٨٤. والتلمساني، مفتاح الوصول، (ص٣٧٠).

(٢) ينظر: الزركشي، البحر المحيط، ٢/ ٩٢-٩٨.

(٣) سبق تخريجه (ص٤٦٢).

(٤) المستصفى، ٣/ ١٣١.

(٥) ينظر: الزركشي، البحر المحيط، ٢/ ٩٩.

(٦) الواضح في أصول الفقه، ٢/ ٤٥٨.

يقتضي الإباحة)[1]، كالأمر في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾[2]، بعد النهي الوارد في قوله تعالى: ﴿غَيْرَ مُحِلِّي الصَّيْدِ وَأَنتُمْ حُرُمٌ﴾[3]، لكنّها لا تطرد في كلّ مساقاتها، فقد تخلّفت في مثل قوله تعالى: ﴿فَإِذَا انسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾[4]، بعد قوله تعالى: ﴿إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدتُّم﴾[5]، فبقي الأمر بقتالهم على وجوبه، وقد استحسن بعض المحققين تحاشي هذا النقض بصياغة القاعدة على نحو: **(الأمرُ بعد الحظر يدلّ على رجوع الفعل إلى ما كان عليه قبل الحظر)**، فالصّيد رجع حكمه إلى ما قبل التحريم وهو الإباحة، وقتال المشركين رجع حكمه إلى ما قبل التحريم وهو الوجوب[6].

٤ – مقتضى الأمر المطلق:

تحرير المسألة:

اعتبر الأصوليون بالقرائن الواضحة المقيّدة لدلالة الأمر ومقتضاه، فإذا اقترن الأمر بقرينة الطلب الجازم أو غير الجازم، فإنّه يقتضي ما دلّت عليه قرينته[7]، و« إن اقترنت به قرينة فورٍ أو تَرَاخٍ، عُمل بمقتضاها في ذلك »[8]، أو « اقترن بالأمر قرينة تكرار...، أو قرينة مرة واحدة، وجب العمل بمقتضى القرينة »[9]، وعلى تلك القرائن

---

(١) ينظر: الشيرازي، التبصرة (ص٣٩)، وأبو يعلى، العدّة، ١/ ٢٥٦، وابن قدامة، روضة الناظر، ١/ ٥٥٩، والأصفهاني، بيان المختصر، ٢/ ٧٢.

(٢) من الآية ٢، من سورة المائدة.

(٣) من الآية ١، من سورة المائدة.

(٤) من الآية ٥، من سورة التوبة.

(٥) من الآية ٤، من سورة التوبة،

(٦) ينظر: آل تيمية، المسودة، ١/ ١٠٦، وابن اللحام، القواعد والفوائد الأصولية، (ص٢٢٨)، والتلمساني، مفتاح الوصول، (ص٣٧٢)، والشنقيطي، مذكرة أصول الفقه، (ص٢٣٢).

(٧) ينظر: الرازي، المحصول، ٢/ ٤١، والسبكي، الإبهاج، ٢/ ٢٢، والهندي، نهاية الوصول، ٣/ ٨٥٢، والشوكاني، إرشاد الفحول، ١/ ٢٥٣.

(٨) الطوفي، شرح مختصر الروضة، ٢/ ٣٨٦.

(٩) المرجع السابق، ٢/ ٣٧٥.

التعويل في فهم مقتضى الأمر وتفسيره اعتقادا وامتثالا.

وإذا فوّض الأصوليون الأمر المقيّد بقرينته إلى تلك القرينة، فإنّهم استغرقوا في دارسة الأمر المطلق من قيوده الزائدة على حقيقته، فشرحوا مقتضاهرمن حيث الإلزام والفهم والامتثال، على اختلاف بينهم في ذلك، وأثمرت دارستهم تلك أقولا كثيرة ترتّب عليها اختلاف في بناء الفروع على الأصول، ممّا جعل مسائل الأمر المطلق أحد مثارات الاختلاف بين الفقهاء، كما في مسألة اقتضاء الأمر المطلق للوجوب[1]، فلا عَجب أن تكون مقتضيات الأمر المطلق أبرز مباحث الأمر في كتب الأصوليين.

ويتردّد معنى الأمر المطلق بين ثلاث معان استهلكها الدرس الدلالي الأصولي بالتأصيل والتخريج، وهي:

- تردّدُه بين الوجوب والنّدب في نفسه.
- وتردّده بين المرة والتكرار بالإضافة إلى المقدار.
- وتردّده بين الفور والتراخي بالإضافة إلى الزمان[2].

وتلك التردُّدات هي أبرز مقتضيات الأمر المطلق، ومن خلال شرحها نستبين منهج الأصوليين في دلالة الأمر، وشرحها في الآتي:

أولاً: دلالة الأمر المطلق على الوجوب:

صورة المسألة وتحريرها:

إذا خلت صيغة الأمر عن القرائن الدالّة على معناها الطّلبي، فهل تقتضي الوجوب الذي هو أوفى معاني الأمر؟، اتسع خلاف الأصوليين في المسألة على ما يربو خمسة عشر قولا[3]، لكنّ أكثرها آراء لا يساعدها الدليل، أو هي تفريعات من أقوال أخرى.

---

(١) ينظر: ابن اللحام، القواعد والفوائد الأصولية، (ص٢٢١)، والتلمساني، مفتاح الوصول، (ص٣٧٥)، ود/ مصطفى الخن، أثر الاختلاف في القواعد الأصولية، (ص٣٠٢).

(٢) ينظر: الغزالي، المستصفى، ٣/ ١٥٩.

(٣) ينظر: ابن اللحام، القواعد والفوائد الأصولية، (ص٢٢١)

وأسعد أقوال المسألة بالاعتبار هو ما كان فيها: **(معنى ترجيح الفعل على الترك)**، بمعنى اشتمال القول على الطلب الذي هو حقيقة الأمر، فعليها تعويل الأصوليين وتفريع الفقهاء المخرِّجين، « **لأن (افعل) تدلّ على ترجيح الفعل وينبغي أن يُوجَد** »[1]، فقد « ثبت أن صيغة (افعل) ظاهرة في الطلب والاقتضاء، فالفعل المطلوب لا بدّ وأن يكون فعله راجحا على تركه: فإن كان ممتنع الترك. كان واجبا، وإن لم يكن ممتنع الترك... فهو المندوب »[2]، لذلك استبعد بعض محقّقي الأصول القول بحمل الأمر المطلق على الإباحة وأخرجوه من الاعتبار، لأنّ الإباحة تقتضي استواء الترك والفعل، ولا يترجّح فيها أحدهما على الآخر[3]، فينبغي حصر المسألة في الأقوال التي اقتضت ترجيح ما ينبغي أن يُوجَد، فهي آكد أقوال المسألة وأكثرها أثرا .

الأقوال في المسألة:

القول الأول: اقتضاء الأمر للوجوب: وهو قول الشافعي[4]، وأحمد[5]، وعامّة الفقهاء وبعض المتكلمين[6]، واختاره الرازي[7].

ولهم طائفة من الأدلة الشرعية واللغوية، منها:

١/ عموم النصوص الدالّة على وجوب طاعة أوامر الله وأوامر رسوله ﷺ

---

(١) الغزالي، المستصفى، ٣/ ١٣٥.

(٢) الآمدي، الإحكام، ٢/ ١٤٤.

(٣) ينظر: المرجع السابق، وابن السمعاني، قواطع الأدلة، ١/ ٥٥.

(٤) ينظر: الجويني، البرهان، ١/ ١٥٩، والآمدي، الإحكام، ٢/ ١٤٤، والهندي، نهاية الوصول، ٣/ ٨٤٥، والزركشي، البحر المحيط، ٢/ ٩٩.

(٥) ينظر: أبو يعلى، العدة، ١/ ٢٢٤، وابن قدامة، روضة الناظر، ١/ ٥٥٢، وابن اللحام، القواعد والفوائد الأصولية، (ص٢٢١).

(٦) ينظر: الجويني، التلخيص، ١/ ٢٦٣، و البصري،المعتمد،١/ ٥٠، والرازي، المحصول، ٢/ ٤٤،والإسنوي، نهاية السول، ١/ ٣٩٦.

(٧) ينظر: الرازي، المحصول، ٢/ ٤٤.

وامتثالهما، كقوله تعالى: ﴿ فَلْيَحْذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِۦٓ أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴾[1]، **ووجهه**: أن الله حذّر من مخالفة نبيّه ﷺ وتوعّد عليه، والمخالفة هو عدم امتثال الأمر أو الإخلال به، فوجب كون الامتثال واجبا، فإذا وجب ذلك في أوامر الرسول ﷺ فكذلك هو واجب في أوامر الله تعالى.

٢/ النّص على أنّ الأمر للإلزام، كقوله ﷺ: **(لولا أن أُشقّ على أمّتي لأمرتهم بالسواك مع كل صلاة)**[2]،ووجهه: **أن الإجماع قائم على استحباب السواك عند كل صلاة، ولم يأمر به النبي ﷺ خشية المشقة، ولو لم يكن الأمر للوجوب والإلزام لَمَا ترتّب على الأمر به مشقة، لأنّ في تركه عقوبة، فدل على أن الأصل في الأمر الوجوب.**

٣/ دلالة اللغة على اقتضاء الأمر للوجوب، من ذلك: أن لفظة (افعل) تمنع من الإخلال بها في اللغة، كما يقول أهل اللغة: (قلت لك: افعل فعصيتني)، وفي التنزيل: ﴿أَفَعَصَيْتَ أَمْرِى ﴾[3]، ولهذا يوصف تارك الواجب بالعاصي لأمر الله، ولا يوصف به تارك المندوب، فدلّ ذلك خلوص صيغة الأمر للوجوب عند تجرّها من القرائن[4].

القول الثّاني: اقتضاء الأمر للنّدب: وهو منسوب للشافعي في قول له[5]، ولبعض الفقهاء، ولأبي هاشم الجبائي[6]، ولجمهور المعتزلة[7].

---

(١) من الآية ٦٣، من سورة النور.

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الجمعة، باب السواك يوم الجمعة، (ص١٤٣)، رقم ٨٨٧، ومسلم في صحيحه، كتاب الطهارة، باب السواك، (ص١٢٣)، رقم ٥٨٩).

(٣) من الآية ٩٣، من سورة طه.

(٤) ينظر هذه الأدلة والمزيد منها: الخطيب، الفقيه والمتفقه، ١/ ٢١٩،والبصري،المعتمد،١/ ٥٠، وابن قدامة، روضة الناظر، ١/ ٥٥٢، والآمدي، الإحكام، ٢/ ١٤٤، والرازي، المحصول، ٢/ ٤٤، والهندي، نهاية الوصول٣/ ٨٥٧-٩٠٦.

(٥) ينظر: الآمدي، الإحكام، ٢/ ١٤٤.

(٦) ينظر: الغزالي، المستصفى، ٣/ ١٤٠،والآمدي، الإحكام، ٢/ ١٤٤، والهندي، نهاية الوصول، ٣/ ٨٥٤، وأبو يعلى العدة، ١/ ٢٢٩، والكلوذاني، التمهيد، ١/ ١٤٧.

(٧) ينظر: الجويني، التلخيص، ١/ ٢٦٢.

ولهم دليل من السمع وآخر من العقل:

فأما السمع: قوله ﷺ: **(إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم، وإذا نهيتكم عن شيء فَدَعوه)**[1]، **ووجهه:** أنّه جعل صورة الأمر من غير حتْمٍ، بل فوّضه لاستطاعة المكلّف، فدلّ على أنّه يقتضي النّدب، إذ لو كان للوجوب لَجَزم الأمر كما جزم الانتهاء في النهي[2].

ونوقش: بأنّه لا دلالة في التفويض للاستطاعة على عدم الإلزام، فلم يقل: (فافعلوا ما شئتم) بل قال: (ما استطعتم)، وكل إيجاب مشروط بالاستطاعة[3].

وأمّا العقل: فهو دخول المندوب في مطلق الوجوب، بناء على ترجيح فعل المندوب على تركه، فيكون المندوب بعض الواجب، من غير عكس، فوجب جعل الأمر المطلق حقيقة في المندوب لكونه مُتيقّنا، فنحمله على مطلق الرجحان[4].

ونوقش: بأنّه يستقيم دليلكم لو كان الواجب ندبا وزيادة، فتسقط الزيادة المشكوك فيها، وليس كذلك، فإنّه إذا صحّ جواز ترك النّدب فمن أين لكم جواز ترك الزيادة الواجبة في الوجوب؟، فإن لم تعلموه فقد شككتم كون الأمر للندب، وإن علمتموه فمن أين لكم واللفظ المجرّد لا يدلّ عليه؟[5].

القول الثالث: أنّه حقيقة للقدر المشترك بين الوجوب والنّدب، ويجب فيه التوقّف على مرجّح خارجي، فيكون من المتواطئ الدالّ على الوجوب والنّدب، لكنّ «الوجوب يمتاز عن النّدب بامتناع الترك، والنّدب يمتاز عن الوجوب بجواز الترك،

---

(١) سبق تخريجه، (ص٢٩٥).

(٢) ينظر: الغزالي، المستصفى، ٣/ ١٤٣، والآمدي، الإحكام، ٢/ ١٥٤، والهندي، نهاية الوصول، ٣/ ٩٠٦، والمرداوي، التحبير، ٥/ ٢٢٠٥.

(٣) ينظر: الغزالي، المستصفى، ٣/ ١٤٣، والهندي، نهاية الوصول، ٣/ ٩٠٧، والبخاري، كشف الأسرار، ١/ ١١٢.

(٤) ينظر: المرجعان السابقان، والمرداوي، التحبير، ٥/ ٢٢٠٤.

(٥) ينظر: الغزالي، المستصفى، ٣/ ١٤٢.

وليس في الصيغة إشعار بهذين القيدين»[1]، وهو المنسوب لأبي منصور الماتريدي[2]، ومشايخ سمرقند[3]، واختيار الغزالي[4]، والآمدي[5]، وأقرب المذاهب عند الشاطبي[6].

واستدلّوا لقولهم: بأنّ الشريعة استعملت الأمر بمعنى النّدب والوجوب، ولا مرجّح من اللفظ، إلا بعقل أو نقلٍ متواتر، والعقل لا مجال له في اللغات، والتواتر لم يثبُت، فليس في كلام العرب ما يُرشد إلى اعتبار جهة من تلك الجهات، فدلّ على الاشتراك، ووَجَب التوقّفُ على مرجّح خارجي[7].

ونوقش: بأنّ المجاز أولى من الاشتراك، فليكن حقيقة في الأمر مجازا في النّدب، وإلا يلزم كون الأمر حقيقة في كلّ معانيه المستعمل فيها[8]، كما أنّ الدليل قد دلّ على تعيين الأمر للوجوب عند إطلاقه، وهو دليل سائغ في مثله، فلا ينبغي ردّه[9].

ويُمكن أن يجاب: بأنّ الاشتراك إذا ثبت بالدّليل وَجَب تقديمه على المجاز،

---

(١) الرازي، المحصول، ٢/ ٤٤، وينظر: الإسنوي، نهاية السول، ١/ ٣٩٨، و المرداوي، التحبير، ٥/ ٢٢٠٥، والغزالي، المستصفى، ٣/ ١٣٦.
وتوقّف الغزالي في المسألة باعتبار أنّ الأمر مشترك

(٢) هو محمد بن محمد بن محمود الماتريدي، نسبته إلى ما تريد (محلة بسمرقند)، متكلم أصولي، وفقيه حنفي، من مصنفاته: شرح الفقه الأكبر لأبي حنيفة، وتأويلات القرآن، ومأخذ الشرائع في أصول الفقه، توفي سنة ٣٣٣هـ.
[ينظر: الجواهر المضيئة، ٢/ ١٣٠، وهدية العارفين، ٢/ ٣٦]

(٣) ينظر: ابن أمير حاج، التقرير والتحبير، ١/ ٣٠٤، والشوكاني، إرشاد الفحول، ١/ ٢٤٨.

(٤) ينظر: المستصفى، ٣/ ١٣٦، وظاهر قول الغزالي أنّ صيغة (افعل) لفظ مشترك بين الوجوب والنّدب، وليس من المتواطئ.

(٥) ينظر: الإحكام، ٢/ ١٤٥.

(٦) ينظر: الموافقات، ٣/ ٤٩٤.

(٧) ينظر: الغزالي، المستصفى، ٣/ ١٣٦، والشاطبي، الموافقات، ٣/ ٤٩٤، والشوكاني، إرشاد الفحول، ١/ ٢٥٢.

(٨) ينظر: المرجع السابق.

(٩) ينظر: الشوكاني، إرشاد الفحول، ١/ ٢٥٣.

ولسان العرب أنبأ عن استعمال صيغة الأمر في الوجوب والندب على السّواء، فساغ التقديم.

الراجح ومسوغاته: يترجّح – والعلم عند الله– القول الثالث القائل بأنّ الأمر حقيقة في القدر المشترك بين الوجوب والندب، ويجب تفسيره بمرجّح خارجي.

ومسوغاته:

١- أنّ ماهيّة صيغة الأمر في اللغة تعني ترجيح الفعل على الترك، وهو القدر المشترك بين الوجوب والنّدب، أمّا معنى الإلزام وعدمه فهو أمر زائد على الماهيّة، يجب تحصيله من خارج ماهيّة اللفظ.

٢- أن التوقّف على مرجّح خارجي يقتضي فائدة دلاليّة أخرى، وهي تقليص الخلافات حول مدلولات الأوامر، لأنّ البحث عن أدلة خارجيّة حقيق به أن يحسم دلالات الأوامر ويخرجها من دائرة الخلاف، خاصّة وأنّه لا يكاد يخلو أمر في الشريعة دون تحصيل قرينة له سياقية أو خارجية ترجّح الوجوب أو النّدب.

٣- أنّ جعل صيغة الأمر للقدر المشترك بين الوجوب والنّدب فيه فائدة دلاليّة راجحة، وهي حمل الأوامر المحتملة للوجوب والنّدب على مقتضى الوجوب فيما يخص الأحكام الواجبة، وعلى النّدب فيما يخصّ الأحكام المندوبة، كحمل قوله تعالى: ﴿وَافْعَلُوا الْخَيْرَ﴾[1]، على الأمر بفعل الصلاة المكتوبة وجوبا، وعلى الأمر بفعل صلاة الوتر استحبابا، لأنّ الصيغة موضوعة للوجوب والنّدب على سبيل الاشتراك، فيحمل على جميع أوضاعه دون الحاجة إلى قرائن خارجيّة، وذلك يُعفينا من القول بإجمال مثل هذه الصيغة.

(١) من الآية ٧٧، من سورة الحج.

ثانياً: دلالة الأمر المطلق على التكرار:

صورة المسألة وتحريرها:

ويقصدون بالتكرار هو تكرار فعل المأمور به مع الإمكان، أي: إمكان تكراره على وجه لا يستحيل عقلا ولا شرعا، وقد استدعى الأصوليون هذه المسألة من أجل كشف دلالة الأمر المطلق هل يقتضي ذلك التكرار أو لا يقتضيه؟، حيث لا يدلّ لفظه عليه ولا يمنعه، لكنّ منهج بحثها لم يتجرّد للأمر المطلق، بل أدخل بعضهم عليها ما ليس منها، وكان ينبغي ألّا يندرج تحتها سوى الأمر العري عن القرائن المقيّدة لمعناه[1]، لهذا أوصى بعضهم بإخراج الصّور الآتية من المسألة:

١- **التكرار المؤدّي إلى منع المكلّف من الاشتغال بما تقوم به حياته:** لأنّه من التكليف بما لا يطاق، ولا يصح عقلا، ومن لوازمه الفاسدة أن الأمر الثاني ينسخ الأمر الأول، لأن الاستغراق الثابت بالأول يزول بالاستغراق الثابت بالثاني، فلا يصح شرعا[2].

٢- **الأمر المعلّق على شرط أو سبب:** فيخرج من المسألة،لأنّ « المقترن بالشّرط ليس مطلقا، فالتكرار فيه لقرينة الشرط، لا لكونه أمرا »[3].

٣- **الأوامر التي يلزم من تركها ولو لمرة واحدة الجمع بين النقيضين:** فتخرج من المسألة، لوجوب استصحابها أبدا، كالأمر بتقوى الله تعالى والإيمان به، ولزوم حدوده، فإنّ عدم الإيمان به ولو للحظة واحدة يقتضي الكفر، والشخص لا يكون إلا كافرا أو مؤمنا، واجتماع النقيضين محال عقلا ومحرّم شرعا[4]، واعتبر إمام

---

(١) ينظر: ابن السمعاني، قواطع الأدلة، ١/ ٧١، والسبكي، الإبهاج، ٢/ ٤٨.

(٢) ينظر: حاشية العطار، ١/ ٤٨٢، وعبّر الغزالي عن المسألة في المستصفى، ٣/ ١٥٩ بقوله: (يتردّد الأمر بين المرة الواحدة واستغراق العمر)، وكان ينبغي إخراج صورة الاستغراق عن التكرار .

(٣) الطوفي، شرح مختصر الروضة، ٢/ ٣٧٥.

(٤) ينظر: ابن السمعاني، قواطع الأدلة، ١/ ٧٢، ابن قدامة، روضة الناظر، ١/ ٥٦٩.

الحرمين دخول الاعتقاد في المسألة «**غباوة وذهول عن محلّ الخلاف**»[1]، وغفلة المكلّف عن الاعتقاد لا يضرّ، لأنّه في حكم المستصحب له[2].

إذا تحرّرت المسألة على هذا النّحو هان الخطب فيها، وقلّ الخلاف عليها، ولأجل استبانة منهج الأصوليين فيها نقتصر على القولين الأشهر فيها.

الأقوال في المسألة:

القول الأول: يذهب إلى أنّ الأمر للمرّة الواحدة، ويحتمل التكرار، أي لا يدفعه، وهو قول أكثر الفقهاء والمتكلمين[3]، ورواية عن أحمد، اختارها أبو الخطاب[4] وابن قدامة[5].

وهو قريب من قول بعض محقّقي الأصول بأنّ «الأمر لا دلالة فيه البتّة على التكرار ولا على المرّة الواحدة، بل على طلب الماهيّة من حيث هي هي، إلّا أنّه لا يُمكن إدخال تلك الماهيّة بالوجود بأقلّ من المرّة الواحدة، فلا جَرَم دلّ على المرّة الواحدَة من هذا الوجه»[6]، وهو الذي اختاره إمام الحرمين[7] والآمدي[8] والرازي[9]، وابن الحاجب[10] والبيضاوي[11]، وهو أوجه من تعبير عامة الفقهاء، لأنّه يقرن دلالة المرّة

---

(١) البرهان، ١/ ١٦٥، وبذلك يتّضح عدم وجاهة استدلال ابن القيم بهذه الأوامر على وجوب التكرار، لخروجها عن المسألة، ينظر: جلاء الأفهام، (ص٣٨٦).

(٢)ينظر: الكلوذاني، التمهيد، ١/ ١٩٧.

(٣) ينظر: الباجي، الإشارات، (ص٣٩)، والسبكي، الإبهاج، ٢/ ٤٨، والشوكاني، إرشاد الفحول، ١/ ٢٥٥.

(٤) ينظر: التمهيد، ١/ ١٨٧.

(٥) ينظر: روضة الناظر، ١/ ٥٦٤.

(٦) الرازي، المحصول، ٢/ ١٠٠.

(٧) ينظر: البرهان، ١/ ١٦٦.

(٨) ينظر: الإحكام، ٢/ ١٥٥.

(٩) ينظر: المحصول، ٢/ ١٠٠.

(١٠) ينظر: شرح العضد، (ص١٦٦).

(١١) ينظر: الإسنوي، نهاية السول، ١/ ٤١٨.

الواحدة باستلزام الأمر لطلب الماهيّة، لا بِدلالة الّلفظ عليه، وحقيقة الأمر لا يدلّ على الكثرة ولا على القلّة.

ودليل هذا القول:

أنّ صيغة (افعل) موضوعة لطلب إدخال ماهيّة الفعل في الوجود، فوجب ألا تدلّ على التكرار ولا على المرة، فإذا ثبت ذلك فلا بدّ من تحقيق الماهيّة المطلوبة بفعل المأمور به مرة واحدة، فصارت المرة الواحدة من ضروريات الأمر لا من دَلَالاته[1].

القول الثاني: يذهب إلى أنّ الأمر المطلق يقتضي التّكرار، وهو المنسوب لأحمد وأصحابه[2]، ولأبي إسحاق الإسفراييني[3]، ولهم أدلّة سمّاها بعض الأصوليين شُبَها، وهي مأخوذة من اللغة والشرع.

ومن استدلالهم اللغوي: قياس الأمر على النّهي، فإنّ الأمر اقتضاء إثبات، والنّهي اقتضاء انكفاف، فيجتمعان في أصل الاقتضاء، فإذا تضمّن أحدهما استيعاب الأوقات كلّها كان الثاني في معناه، وقد اقتضى النّهي وجوب الترك على الاتصال أبداً، فيقاس عليه الأمر[4].

ونوقش: بأنه قياس في اللغة، وقضايا الألفاظ لا تثبت قياسا عند العلماء[5]، ثم إنّه قياس مع الفارق، فإنّ النّهي فعل واحد مستمرّ لا يقبل التّكرار، لأنّ معنى التكرار هو الانتهاء من الفعل ثم العود إليه، وهذا لا يوجد في النهي، بخلاف الأمر فإنه يصح تكرار فعله[6].

---

(١) ينظر: الرازي، المحصول، ٢/ ٩٩-١٠٠، والآمدي، الإحكام، ٢/ ١٥٥، وشرح العضد، (ص١٦٦)، وابن قدامة، روضة الناظر، ١/ ٥٦٦، والطوفي، شرح مختصر الروضة، ٢/ ٣٧٦.

(٢) ينظر: ابن عقيل، الواضح، ٢/ ٥٤٥، وآل تيمية، المسودة، ١/ ١١٢.

(٣) ينظر: الجويني، البرهان،١/ ١٦٤، وشرح العضد، (ص١٦٦).

(٤) ينظر: المرجعان السابقان، وأبو يعلى، العدة، ١/ ٢٦٦، والكلوذاني، التمهيد، ١/ ٢٠٠.

(٥) ينظر: المراجع السابقة.

(٦) ينظر: شرح العضد، (ص١٦٧)، والكلوذاني، التمهيد، ١/ ٢٠٢.

ثانياً: من استدلالهم الشرعي: أنّ النبي ﷺ قال: (**أيّها النّاس: إن الله كتب عليكم الحج فحجّوا**) فقال الأقرع بن حابس[1] يا رسول الله أفي كلّ عام؟ قال ﷺ: (**لا، ولو قلتها لوجبت، ولَمَا استطعتم**) [2]، والأقرع عربي فصيح يفهم بمقتضى اللسان، ولو لم يقتض الأمرُ التّكرارَ لم يحسن السؤال[3].

ونوقش: بأنّ باعث السؤال هو اعتباره الحج بسائر العبادات من الصلاة والصوم التي تتكرر بتكرر أوقاتها، وليس اقتضاء الأمر المطلق للتكرار، وإنّما أشكل عليه الأمر من جهة أنه رأى الحج متعلِّقا بالوقت وهو متكرّر، وبالسبب أعني البيت وليس بمتكرّر[4].

الراجح ومسوغاته: يترجح – والعلم عند الله- القول الأول المتضمّن اقتضاء الأمر المطلق للمرّة الواحدة، وهو بصياغة المحققين منهم أوفق وأضبط، حين جعلوه مقتضيا لطلب الماهية، والمرة الواحدة من ضروريات تحقيق الماهية، وتكرير الفعل لا يمنعه اللفظ ولا يقتضيه، بل يثبت بالقرينة.

ومسوّغ الترجيح: هو قول النبي ﷺ في نفس حديث الأقرع بن حابس: (**ذروني ما تركتكم،... فإذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم، وإذا نهيتكم عن شيء فَدَعوه**)، فقوله ﷺ: (**ذروني ما تركتكم**)، دليل على أنّ التكرار مطروح من اقتضاء الأمر المطلق، وقوله ﷺ: (**فإذا أمرتكم بأمرٍ فأتوا منه ما استطعتم**)، دليل على أنّ التكرار خارج عن

---

(١) هو الأقرع بن حابس بن عقال المجاشعي التميمي، أسلم مع أشراف تميم عام الفتح، كان شريفا في الجاهلية ومن المؤلفة، وقتل على رأس سرية في خراسان على عهد عثمان.
[ينظر: الاستيعاب، ١/ ١٠٣، والإصابة، ١/ ٢٠٥]

(٢) سبق تخريجه، (ص٢٩٥)

(٣) ينظر: الكلوذاني، التمهيد، ١/ ١٣٩، وابن السمعاني، قواطع الأدلة، ١/ ٦٩، والشيرازي، شرح اللمع، ١/ ٢٢٤، والبخاري، كشف الأسرار،١/ ١٢٤.

(٤) ينظر: ابن برهان، الوصول إلى الأصول، ١/ ١٤٥، وحاشية العطار، ١/ ٤٨١.

اقتضاء الأمر المطلق، لأنه فوق الطاقة والاستطاعة[1].

ثالثاً: دلالة الأمر المطلق على الفوريّة:

صورة المسألة وتحريرها:

إذا خلا الأمر من تقييد زمن أدائه، فإنّ أداء المأمور به محتمل للفور عُقيب ورود الأمر، ومحتمل للفوريّة والتراخي على حدًّ سواء، فهل هو على الفوريّة أو لا يلزمها؟، وإذا صرّح الآمر بفعل الأمر بأيّ وقت شاء المأمور، أو بفوريّته ، أو بتراخيه، أو بتأخيره، فإنّه يجب تقييده بما اقترن به اتفاقاً[2]، وقد استهلّ بعض محققي الأصول بحث المسألة بالتنبيه على الأمور التاليّة:

١- **مقابلة بعض الأصوليين الفورية بالتراخي في قولهم: (هل الأمر المطلق للفور أو للتراخي؟)، مقابلة خاطئة:** حيث لا يقصدون بعدم الفورية بأن الأمر للاستقبال المتراخي دون الفور، بل يقصدون « **أنّ الأمر يقتضي الامتثال من غير تخصّصٍ بوقت** »[3]، فلا يتقيّد بوقت لأدائه، فيصح فورا ومتراخيا[4]، وقد أجمع الفقهاء على أنّ الأمر المطلق لا يقتضي التراخي المحض[5]، فالتعبير بالتراخي في المسألة لا يصح إلا بشيء من التغاضي والتّسامح[6].

٢- **يلزم من اقتضاء الأمر المطلق للتكرار اقتضاؤه للفوريّة:** فالفوريّة من لوازم التّكرار، لهذا حصر بعض الأصوليين تباحث المسألة بين القائلين بأن الأمر المطلق

---

(١) ينظر: الشيرازي، شرح اللمع، ١/ ٢٢٣.

(٢) ينظر: الزركشي، البحر المحيط، ٢/ ١٢٦، والطوفي، شرح مختصر الروضة، ٢/ ٣٨٦.

(٣) الجويني، البرهان، ١/ ١٦٩، والتلخيص، ١/ ٣٢٣

(٤) ينظر: الجويني، التلخيص، ١/ ٣٢٣، والتفتازاني، التلويح على التوضيح، ١/ ٣٨٨.

(٥) ينظر: المرجع السابق، والشيرازي، شرح اللمع، ١/ ٢٣٥، والهندي، نهاية الوصول، ٣/ ٩٥٤، والسبكي، الإبهاج، ٢/ ٥٩، والزركشي، البحر المحيط، ٢/ ١٢٩.

(٦) ينظر: الجويني، التلخيص، ١/ ٣٢٣، وابن برهان، الوصول إلى الأصول، ١/ ١٤٨.

يقتضي عدم التكرار[١].

٣- **حصر المسألة بفوريّة الأداء والفعل، دون اعتقاد الوجوب:** فاعتقاد الوجوب والعزم على فعله في مطلق الوقت يجب أن يكون فورا بلا نزاع[٢].

٤- **بناء الأقوال في المسألة على فروع المذهب وفتاوى الأئمة:** فقد نسبوا القول باقتضاء الأمر للفور لأبي حنيفة وأحمد، وعدم اقتضائه له للشافعي، ولم ينصّوا عليه، بل هو تخريج على فروعهم[٣]، ولعلّ رأي الأئمة في جواز تأخير الحجّ مع الاستطاعة هي أوضح المسائل التي هيّجت على المسألة وانبنى عليها الأصل، فإنّ كثيرا من الأصوليين يبحث المسألة وهو يراعي مذهب إمامه في وجوب الحج على الفور، فقرر المسألة الأصولية بناءً على الرّاجح في المسألة الفقهية[٤].

الأقوال في المسألة:

في المسألة أقوال، نقتصر على القولين المشهورين فيها، كي نستبين بهما منهج الأصوليين فيها، وهما:

القول الأول: عدم اقتضاء الأمر لمطلق الفوريّة، بل مهما فعل المُكلّف المأمور به مبادرا أو مؤخّرا كان ممتثلا، ولا إثم على التأخير، وهو قول أصحاب الشافعي[٥]، واختاره جماعة من محققي الأصول، كالغزالي[٦]،

---

(١) ينظر: الجويني، البرهان، ١/ ١٦٨، والتلخيص، ١/ ٣٢١، والشيرازي، شرح اللمع، ١/ ٢٣٤، وأبو يعلى، العدة، ١/ ٢٨٢،والهندي، نهاية الوصول، ٣/ ٩٥١، والسبكي، الإبهاج، ٢/ ٥٨.

(٢) ينظر: الشيرازي، شرح اللمع، ١/ ٢٣٤، والغزالي، المستصفى، ٣/ ١٧٥، والصفي الهندي، نهاية الوصول، ٣/ ٩٦١، وابن برهان، نهاية الوصول، ١/ ١٥١.

(٣) ينظر: ابن برهان، الوصول إلى الأصول، ١/ ١٥٠، وينظر مناقشة السبكي لذلك في الإبهاج، ٢/ ٥٩.

(٤) ينظر: د/ عياض السلمي، أصول الفقه الذي لا يسع الفقيه جهله، (ص٢٣٠).

(٥) ينظر: الجويني، البرهان، ١/ ١٦٨، والغزالي، المنخول، (ص١٧٧)، وابن برهان، نهاية الوصول، ١/ ١٤٨، والهندي، نهاية الوصول، ٣/ ٩٥٢.

(٦) ينظر: المستصفى، ٣/ ١٧٢.

والرازي[١] والآمدي[٢] وابن الحاجب[٣] والبيضاوي[٤].

واستدلوا باللغة والمعقول:

فمن دليلهم اللغوي: بأنه يحسن من السيد أن يقول لمأموره: افعل في الحال، وأن يقول: افعل غدا، ولو كان الأمر مقتضيا للفور لكان الأمر الأول تكرارا، والثاني نقضا، وهو غير جائز[٥].

ومن دليلهم من المعقول: بأن الأمر بحسب الصيغة دال على مجرد الطلب، ولا مزيد له على ذلك، وقد يرد الأمر عندما يكون المراد فورا تارة، وعندما لا يكون فورا أخرى، فلا بد من جعله حقيقةً للقدر المشترك بين القسمين إذا تمّ إطلاقه، دفعا للمجاز والاشتراك، فوجب كون فعل المأمور سائغا في الوقتين[٦].

القول الثاني: اقتضاء الأمر المطلق للفورية، فيجب تعجيل مطلوب الأمر والإتيان به بعد وجوبه فورا، وهو ظاهر مذهب المالكية[٧] والحنابلة[٨]، والظاهريّة[٩]، وقول بعض الحنفيّة كالكرخي[١٠].

واستدلّوا بأدلة من الشرع ومن المعقول:

فمن الشّرع: عموم الأدلّة الدالّة على المسارعة إلى الصالحات وفعل الواجبات،

---

(١) ينظر: المحصول، ٢/ ١١٣.

(٢) ينظر: الإحكام، ٢/ ١٦٥.

(٣) ينظر: شرح العضد، (ص١٦٩).

(٤) ينظر: نهاية السول، ٢/ ٤٢٦.

(٥) ينظر: الرازي، المحصول، ٢/ ١١٤،والإسنوي، نهاية السول، ١/ ٤٢٧، والشوكاني، إرشاد الفحول، ١/ ٢٦٠.

(٦) ينظر: المراجع السابقة..

(٧) ينظر: القرافي، شرح التنقيح، (ص١٢٨).

(٨) ينظر: أبو يعلى، العدة، ١/ ١٨١، والكلوذاني، التمهيد، ٢/ ٢١٥،والطوفي، شرح مختصر الروضة، ٢/ ٣٨٧.

(٩) ينظر: ابن حزم، الإحكام، ٣/ ٤١١.

(١٠) ينظر: البخاري، كشف الأسرار، ٢/ ٢٥٤، وبادشاه، تيسير التحرير، ٢/ ١٨٨. مع ملاحظة أن أكثر المتكلمين الأصوليين ينسبون للحنفية القول بالفورية، وهو ليس كذلك في مصنفات الحنفية.

كقوله تعالى: ﴿وَسَارِعُوٓاْ إِلَىٰ مَغۡفِرَةٖ مِّن رَّبِّكُمۡ﴾[1]، **ووجهه**: هو إن الأمر بالمسارعة يدلّ على وجوب التعجيل والبدار، ولا معنى للقول بأنّ الأمر المطلق يقتضي الفور إلا ذلك[2].

ونوقش: بأن منطوق الأمر في الآية وأمثالها يدلّ على المسارعة في فعل الخير والمغفرة، وفعل الأوامر الواجبة من أسباب الخير والمغفرة، فدلالتها على تعجيل الأمر هي من جهة دلالة الاقتضاء، والاقتضاء لا عموم له على الراجح، فيختصّ بوجوب تعجيل الأوامر المأمور بتعجيلها[3].

ودليلهم من المعقول: أنّ التأخير لو جاز، لكان إمّا لا إلى غاية، أو إلى غاية. والتأخير لا إلى غاية مفوِّت للمقصود بالكلية، لأنه إما أن يُؤخِّره أبدا حتى لا يلحق المكلف الإثم، فيخرج الأمر بذلك من الوجوب إلى الندب، أو يُؤخِّر ويلحقه الإثم بعد الموت، فقد أدّى ذلك إلى أن يكون الله تعالى ألزمه إتيان عبادة في وقت مجهول، ولا يجوز أن يتعبّده الله بعبادة في وقت مجهول، كما لا يجوز أن يتعبّده بعبادة مجهولة.

والتأخير إلى غاية إمّا أن تكون مجهولة فهي جهالة، أو معلومة فهي تحكّم بلا دليل مرجِّح، فإذا بطل هذان القسمان، صح كون الأمر المطلق على الفور[4].

ونوقش: بالنقض بما لو صرّح بجواز التأخير، وبجميع الواجبات الموسعة والنذور والكفارات، فكلّ هذه الأشياء تُشكل على ما ذكروه[5].

الراجح ومسوغاته: يترجح – والعلم عند الله – القول الأول بأنّ الأمر المطلق لا يقتضي الفوريّة، مع اعتبار أفضلية الوقت الأول.

---

(١) من الآية ١٣٣، من سورة آل عمران.

(٢) ينظر: ابن حزم، الإحكام، ٣/ ٤١١. والآمدي، الإحكام، ٢/ ١٦٨، والطوفي، شرح مختصر الروضة، ٢/ ٣٨٨.

(٣) ينظر: الآمدي، الإحكام، ٢/ ١٧٠.

(٤) ينظر: أبو يعلى، العدّة، ١/ ٢٤٨، والطوفي، شرح مختصر الروضة، ٢/ ٣٨٩.

(٥) ينظر: الرازي، المحصول، ٢/ ١٢٠، والهندي، نهاية الوصول، ٢/ ٩٦٦.

ومسوّغاته: **أمّا عدم اقتضاء الأمر المطلق للفور**: فلوجاهة أدلّته، ولأنّ فعل الأمر الواجب في الوقت المتراخي يُعدّ أداءً لا قضاءً، فوجب اقتضاؤه للوقتين، **وأمّا أفضليّة الوقت الأوّل**: فلأجل تضمّنه على فضيلة المسارعة والسبق لفعل الخيرات، ولأن مصلحة الوقت الأوّل تفوق الوقت الثاني في بعض الاعتبارات قطعا، كالبدار في براءة ذمة المكلف.

٥- الاشتراك بين المباحث الكلامية ودلالة الأمر:

وجه إشراك الأصوليين بعض المباحث الكلاميّة مع دلالة الأمر:

طالما أكدّ الأصوليون في غضون مباحث دلالة الأمر أو مُستهلّه بأنّ الأمر هو أحد أقسام الكلام، الذي هو: أمر، ونهي، وخبر، واستخبار[١]، ولأنّ الأمر أحد أقسام الكلام وأولها بحثا في علم الدلالة الأصولي، فقد صارت مباحثه نُزلا لبعض المسائل الكلامية المتعلّقة بالكلام، حالها كحال المسائل الكلاميّة التي تسلّلت إلى أصول الفقه، فَقَبَلها الأصول على كُرْهٍ.

كذلك لم يكن المنهج الدّلالي الأصولي مضطرّا إلى طرح تلك المسائل الكلاميّة، أو مستثمرا منها فوائد دلالية خالصة، بل جلّ ما في الأصول من المسائل الكلاميّة هي من آثار السبق الكلامي بين المعتزلة والأشاعرة في المنازعات الكلامية، وذلك لمّا تقصّد بعض المعتزلة بناء أصول الفقه على كثير من أصول الدين عندهم نافسهم الأشاعرة في ذلك القصد، فقادهم شيخ الأصوليين أبو بكر الباقلاني في كتاب (التقريب والإرشاد)، وقد عُني بوجه المخالفة فيه بينه وبين مخالفيه المعتزلة في المسائل الكلاميّة[٢].

---

(١) ينظر: أبو يعلى، العدة، ١/ ٢١٤، والغزالي، المستصفى، ٣/ ١١٩، والشيرازي، التبصرة، (ص٢٣)، وابن برهان، الوصول إلى الأصول، ١/ ١٢٨، وابن السمعاني، قواطع الأدلة، ١/ ٥٠، والآمدي، الإحكام، ٢/ ١٣٠.

(٢) لقد اجتهد الإمام الباقلاني في عجن أصول الفقه بمسائل الكلام، وحشاه بالأصول الكلاميّة الأشعرية، حتى خشي =

وقد تتابع أكثر الأصوليين على تعميق الاشتراك بين الأصليين (أصول الدين وأصول الفقه)، خاصّة أنّ أكثرهم قد ألّف في الأصلين[1]، وشهد الغزالي بأنّ الأصوليين أكثروا من مسائل الكلام في الأصول «**لغلبة الكلام على طبائعهم، فحَمَلَهم حبُّ صناعتهم على خلطه بهذه الصَّنْعة**»[2]. حتّى أوصى بعض الأصوليين بالعدول عن ذكر ما لا يليق بأصول الفقه من دقيق الكلام الذي لا ينبغي خلطه بهذا العلم[3]، ولا ينبني عليه فقه عملي، فـ«**كلّ أصلٍ يُضاف إلى الفقه لا ينبني عليه فقهٌ، فليس بأصلٍ له، وعلى هذا يخرج عن أصول الفقه كثير من المسائل التي تكلّم عليها المتأخرون وأدخلوها فيها؛ كمسألة ابتداء الوضع، ومسألة الإباحة هل هي تكليف أم لا، ومسألة أمر المعدوم،...**»[4]، كما أنّ المتابع لعلم الكلام يشهد بأنّ علماء الكلام «ليس لهم في الفقه ومعرفة أحكام الشريعة كثيرُ حظّ، ... وإنما نهاية رأس مالهم المجادلات الوحشة، وإلزام بعضهم بعضا في منصوبات وموضوعات اتفقوا عليها فيما بينهم»[5].

وحيث جلب الأصوليون بعض المسائل الكلامية إلى مباحث الأمر الأصولي فقد ألزموا الأمر لوازمها، وألبسوه آثارها كأحد أقسام الكلام، والظاهر من هذه اللوازم هو فراغها من الثمرة الفقهيّة الخالصة، بل أبين الآثار المترتّبة عليها هي مسائل اعتقاديّة، إذ هي بضاعة أرائهم الكلامية. ونقتصر على ذكر أبرز تلك النظريات، لأجل

= معاصروه خروج أصول الفقه عن المنهج الذي اختطه واضعه الأول الإمام الشافعي، فكافح معاصروه هذا الانقلاب في أصول الفقه بتمييز أصول الشافعي عن أصول الأشعري، كذلك فعل أبو حامد الإسفراييني الذي اشتدّ على معاصره الباقلاني، واقتدى به أبو إسحاق الشيرازي بكتابي: التبصرة واللمع. ينظر: ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ٢/ ٩٨.

(١) ينظر: د/ العروسي، المسائل المشتركة بين أصول الفقه وأصول الدين، (١٢-١٦).

(٢) المستصفى، ١/ ٢٧.

(٣) ينظر: البصري، المعتمد، ١/ ٣.

(٤) الشاطبي، الموافقات، ١/ ٣٧.

(٥) ابن السمعاني، قواطع الأدلة، ٢/ ٣٢٣.

استشفاف منهج دراستهم لها في مباحث علم الدلالة الأصولي.

المسألة الأولى: هل للأمر صيغة:

ومنشأ المسألة عائد إلى نزاع المتكلمين في حقيقة الكلام، هل هو موضوع للفظ اللساني أو للمعنى النفساني؟، وقد سبق تفصيل أصل المسألة في تمهيد هذه الدراسة[١]، وأوضحنا منشأها الكلامي الذي جاء متأخرا مع القول بالكلام النفساني، وكان من لوازم القول بالكلام النفساني عند بعض القائلين به الفصل بين المعاني وصيغ الألفاظ، فالمعنى القائم بالنفس ليس له وضع مخصوص من الألفاظ[٢].

ولم يختلف النّاس بأنّ للأمر وسواه من أقسام الكلام صيغةً لفظيّة تدلّ عليه، وليس من شأن اختلافهم في حقيقة الكلام اختلافهم في حقيقة دلالة صيغ الألفاظ، بل لا يزال الناس يعتقدون أنّ «للأمر صيغةً مُقيّدة بنفسها في كلام العرب، من غير قرينة تنضمّ إليها، وكذلك النهي، وهذا **قول** عامة أهل العلم»[٣]، حتى أقحم الأصوليون مسألة الكلام النفساني في مبحث الأمر، ونقلوا عن أبي الحسن «أنّه لا صيغة للأمر والنّهي، وقالوا: لفظ (افعل) لا يفيد بنفسه شيئاً إلا بقرينة تنضمّ إليه ودليل يتصل به»[٤]، وكان للإمام الباقلاني قصب السبق في تسريب هذه النظرية الكلاميّة في مبحث الأمر الأصولي الدلالي، ففي أوّل كلامه عن الأمر نصّ على «أنّ الكلام على أصول المحققين معنى في النفس، وهو ما تدل العبارات عليه. ولا تُسمّى العبارات كلاما إلا تجوزا وتوسعا، فالعبارة إذاً دلالة على الكلام، وليست بعين

---

(١) ينظر: تفاصيل المسألة في مطلب اللفظ والمعنى من التمهيد من هذه الدراسة، (ص٤٥).

(٢) ينظر: الجويني، التلخيص، ١/ ٢٤١

(٣) ابن السمعاني، قواطع الأدلة، ١/ ٤٩.، وينظر: الزركشي، البحر المحيط، ٢/ ٨٨.

(٤) ابن السمعاني، قواطع الأدلة، ١/ ٤٩.

الكلام، وهي نازلة منزلة الرموز والإشارات المعقبة أفهام المخاطبين »[1]، ولأجل كون الكلام معنى في النفس يجب أن نعلم « أنّ الأمر من أقسام الكلام. وهو معنى قائم بنفس الآمر، غير العبارة، فإذا أطلق الأمر في أبوابه فاعلم أننا نعني به المعنى القائم بالنفس دون الأصوات وضروب العبارات »[2].

لقد منع الباقلّاني نسبة الأمر إلى صيغته على وجه الحقيقة، بناءً على القول بالكلام النفساني، ذلك ما يقطع به كلامه السابق، وأدخل هذه النظريّة في مادة أصول الفقه، رغم أنّ الأصولي ليس له شغل في المعنى النفساني، « **وإنما يتكلم الأصولي في اللساني، لأن بحثه فيه لا في المعنى النفسي** »[3]. فلن يتمكّن الأصولي من فهم دلالة أمر الشارع إلّا بواسطة دراسة الصيغة اللفظية الدالّة عليه، وما احتفّ بها من قرائن ومساقات، فالصيغة تمثّل المادّة الأساس للدّرس الدلالي الأصولي، إلّا أنّ الباقلّاني لم يستطع التغافل عن مذهبه في الكلام النفساني عند الحديث عن الأمر في أصول الفقه، فأقام الصيغة مقام الأمر الحقيقي القائم بالنفس بالنّيابة عنه.

ثم تلقّف الأصوليون هذه المسألة وأثبتوها في باب الأمر، وعَنْوَن لها أكثرهم بالتساؤل: (**هل للأمر صيغة بنفسه**)[4]، ونقلوا عن الأشعري قوله: ليس للأمر صيغة تخصّه، وإنّما تصير هذه الصيغة عبارة عن المعنى القائم بالنّفس، وأن قوله هذا من لوازم مذهبه في القول النفساني، وقد استكثر عامةّ الأصوليين هذا القول، وجعلوه غريبا مخالفا لعامةّ أهل العلم ولصريح اللغة التي اقتضت وضع ألفاظ تدلّ بنفسها على

---

(١) الجويني، التلخيص، ١/ ٢٤٠-٢٤١.

(٢) المرجع السابق، ١/ ٢٤٢.

(٣) شرح المحلي على جمع الجوامع مع حاشية العطار،٢/ ١٣٥.

(٤) ينظر: الجويني، البرهان، ١/ ١٥٧، والغزالي، المستصفى، ٣/ ١٢٨، وأبو يعلى، العدة، ١/ ٢١٤، والشيرازي، التبصرة، (ص٢٢)، وابن السمعاني، قواطع الأدلة، ١/ ٤٩، وابن برهان، الوصول إلى الأصول، ١/ ١٣٨، والآمدي، الإحكام، ٢/ ١٤١، والهندي، نهاية الوصول، ٣/ ٨٣٤.

الأمر[١]، حتى قال ابن السمعاني: «وعندي أن هذا القول لم يسبقهم إليه أحدٌ من العلماء، ... ولا يعرفه الفقهاء، وإنّما يعرفون قول: (افعل) حقيقة في الأمر، وقول: (لا تفعل) حقيقة في النهي»[٢]و قال ابن قدامة: «وزعمت فرقة من المبتدعة: أنّه لا صيغة للأمر، بناءً على خيالهم: أن الكلام معنى قائم بالنفس»[٣].

وقد اخترع ابن بَرهان دليلاً لغويا لقول الأشعري لا يستقيم، وهو: كون الصيغ أمرا أو عبارة عن الأمر لا يتلقّى من جهة العقل، بل من جهة النقل، والمنقول عن العرب أنهم استعملوا هذه الصيغة في الجهات، وهي جهة الأمر والتهديد والتسخير والإباحة، وغير ذلك من المحامل، فدلّ على أنها مشتركة[٤].

ويكفي في جواب هذا الاستدلال بعدم التسليم بالاشتراك، بل المجاز أولى من الاشتراك، فهي حقيقة في طلب الفعل مجاز في الباقي، ثم إن الاشتراك ليس نقيضا للوضع، بل هو وضع لكل معنى من معانيه على حِدة، وإنّما قد يخفى على السامع المراد بالمشترك إذا أطلقه المتكلّم بسبب الاشتراك.

وقد خرّج إمام الحرمين والغزالي قول الأشعري هذا على أنّ مراده الحكم على صيغة (افعل) إذا أطلقت، هل تدل على الأمر بغير قرينة، أو لا تدل عليه إلا بقرينة؟، لهذا من الخطأ عندهما ترجمة المسألة بالقول: هل للأمر صيغة؟ فلا ينبغي أنْ يُنكر وجود صيغة تشعر بالوجوب، لأن قول الشارع: (أمرت) (وأوجبت) صيغة دالة على الأمر، وقوله: (نهيت) صيغة دالة على النهي، وهذا لا خلاف فيه[٥]، لكنّ الآمدي استبعد هذا التخريج، «لأنّ قول القائل: (أمرتك وأنت مأمور)، لا يرفع هذا الخلاف، إذ

---

(١) ينظر: المراجع السابقة.

(٢) قواطع الأدلة، ١/ ٤٩.

(٣) روضة الناظر، ١/ ٥٤٣.

(٤) ينظر: الوصول إلى الأصول، ١/ ١٣٩

(٥) ينظر: الجويني، البرهان، ١/ ١٥٧، والغزالي، المستصفى، ٣/ ١٢٨، والزركشي، البحر المحيط، ٢/ ٩١.

الخلاف إنما هو في صيغة الأمر الموضوعة للإنشاء، وما مثل هذه الصيغ أمكن أن يقال إنها إخبارات عن الأمر لا إنشاآت»[1].

وقد أثبت أبو حامد الإسفراييني[2] أنّ المسألة عديمة الجدوى والثمرة الفقهيّة، فالخلاف الفقهي العملي فيها لفظي، كما نقل عنه ابن تيمية أنّه قال: «وذهب الأشعري ومن تابعه إلى أنّ الأمر هو معنى قائم بنفس الآمر، لا يفارق الذات ولا يزايلها،...وإذا كان هذا حقيقة مذهبهم، فليس يُتصوّر بيننا وبينهم خلاف في أنّ الأمر هل له صيغة أم لا؟،... ولكن يقع الخلاف في اللفظ الذي هو عندهم عبارة عن الأمر، وعندنا أنّ هذا هو أمر، وتدل صيغته على ذلك من غير قرينة، وعندهم أنه لا يكون عبارة عن الأمر ، ولا دالا على ذلك بمجرد صيغته، ولكنه يكون موقوفا على ما بيّنه الدليل، فإن دلّ الدليل على أنه أريد به العبارة عن الأمر حمل عليه، وإن دلّ الدليل على أنه أريد به العبارة عن غيره من التهديد والتعجيز والتحذير وغير ذلك حُمل عليه»[3].

المسألة الثانية: اشتراط الإرادة في الأمر:

يتفق الأصوليون على اشتراط إرادة التكلّم بصيغة الأمر، وهي الإرادة **(الأمريّة)** «فلا بدّ من إثباتها بإطلاق»[4]، فلا يُسمّى اللفظ الصادر من النائم ونحوه أمرا في الاصطلاح، ولو كان على صيغة الأمر باتّفاق[5]، واختلفوا في اشتراط إرادة الآمر إيقاع الفعل المأمور به، وهي الإرادة **(القدريّة)**.

---

(١) الإحكام، ٢/ ١٤١.

(٢) هو أحمد بن محمد بن أحمد الإسفراييني، أبو حامد، من أعلام الشافعية وعلماء العراق، له مصنف مطوَّل في (أصول الفقه) و(الرونق) مختصر في الفقه، وتوفي ببغداد سنة ٤٠٦هـ
[ينظر: طبقات الفقهاء، (ص١٢٣)، وطبقات الشافعية الكبرى، ٢/ ٣٨٢].

(٣) درء تعارض العقل والنقل،٢/ ١٠٦-٢/ ١٠٨، وينظر: الزركشي، البحر المحيط، ٢/ ٩٠.

(٤) الشاطبي، الموافقات، ٣/ ٣٧٣.

(٥) ينظر: المرجع السابق، ٣/ ٣٧٥، والجويني، التلخيص، ١/ ٢٤٧، والطوفي، شرح مختصر الروضة، ٢/ ٣٦١.

ولم يكن منشأ اختلافهم أصوليّا فقهيّا محضا، بل كان اعتقاديّا كلاميّا، يبحث في المشيئة والإرادة، وهو نقاش موروث من سؤال قديم، يسأل عن وقوع الشرور والمعاصي والآفات والكوارث، هل هي واقعة بإرادة الله ورضاه؟ وذلك سؤال سيطر على النّاس وأشغل الفلاسفة قرونا طويلة، وجاء طرحه في بعض مناقشات الإسلاميين على شكل سؤال: هل يجوز أن يأمر الله بالشيء ولا يريده، أو لا يأمر إلا بما يريد[1]؟ ولمّا أراد علماء الكلام الإجابة عليه اختلفوا فيه في مباحث أصول الدين، ثم تسلّلت المسألة إلى مبحث دلالة الأمر الأصولي، بواسطة المتكلمين أهل العناية بالأصلين، فاختلفوا في دلالة صيغة الأمر على الطلب: هل يكفي فيها الوضع، أو لابدّ أن يكون الآمر مريدا للمأمور به؟ [2].

قال بالأول الأشعري وجمهور المتكلمين من أتباعه، وقالوا: إنّ أمر الله تعالى غير مستلزم لإرادته، بل يكفي دلالة الوضع على الأمر، واستدلّوا بأنّ الله تعالى يأمر بما لا يريد، كما أمر إبراهيم عليه السلام بذبح ابنه في قوله تعالى: ﴿إِنِّيٓ أَرَىٰ فِي ٱلۡمَنَامِ أَنِّيٓ أَذۡبَحُكَ فَٱنظُرۡ مَاذَا تَرَىٰۚ قَالَ يَٰٓأَبَتِ ٱفۡعَلۡ مَا تُؤۡمَرُۖ﴾[3]،ولم يرد الله تعالى منه الذبح، لأنه لو أراده لوقع[4]، وأيضاً لو كان الأمر بالشيء متوقّفا على الإرادة لوقعت المأمورات كلّها بالأمر،ولم يوجد كفر ولا عصيان، وذلك باطل، فإنّ الله أمر الكافرين الذين ماتوا على الكفر ولم يؤمنوا[5].

وقال كثير من المعتزلة: لابد من إرادة الآمر للمأمور به[6]، واحتجّوا بأن صيغة الأمر تأتي بمعنى الطلب والتهديد والتعجيز والتكوين، ولا يتميّز بعضها عن بعض

---

(١) ينظر: الشيرازي، شرح اللمع، ١/ ١٩٣، والقرافي، شرح تنقيح الفصول، (ص١٣٨).

(٢) ينظر: الزركشي، البحر المحيط، ٢/ ٨٥.

(٣) من الآية، ١٠٢، من سورة الصافات.

(٤) ينظر: أبو يعلى، العدة، ١/ ٢١٦، والشيرازي، شرح اللمع، ١/ ١٩٣، وابن السمعاني، قواطع الأدلة. ١/ ٥٣.

(٥) ينظر: الآمدي، الإحكام، ٢/ ١٣٩، ومنلا خسرو، مرآة الأصول، ١/ ١٥٥.

(٦) ينظر: القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، (ص٣٠٦)، والبصري، المعتمد، ١/ ٤٥، والرازي، المحصول، ٢/ ١٩.

إلا بإرادة، فلا بدّ من الإرادة التي تميّز الأمر من النهي في قوله تعالى: ﴿ٱعْمَلُواْ مَا شِئْتُمْ﴾[1]، حتّى لا يكون العصاة مطيعين بأن يفعلوا ما شاؤوا، وفي قوله: ﴿وَٱسْتَفْزِزْ مَنِ ٱسْتَطَعْتَ﴾[2]، حتّى لا يكون إبليس مطيعا في استفزازه[3].

واعترض الأشاعرةُ على قول المعتزلة بلازمه، حيث يلزمه كون المعاصي مأمورا بها، إذ الكائنات كلها مُرادة، أو «إنّها على خلاف إرادته، وهو شنيع، إذ يؤدّي إلى أن يكون ما يجري في ملكه على خلاف ما أراد، أكثر مما يجري على وفق إرادته، وهي الطاعات، وذلك أيضا منكر»[4]، والقول الشّنيع عند المعتزلة أنّهم قالوا: أراد الله من أبي لهب الإيمان، وأراد الشيطان منه الكفر[5]، وذلك يُفضي إلى القول بصانعين، واحد للخير، وآخر للشر[6].

والمستبصر في المسألّة يُدرِك أنّ الفريقين أخطآ معاً، ومنشأ غلطهم أنّهم جعلوا: **(الإرادة والمشيئة والرضا والمحبّة بمعنى واحد)**، ثمّ إنّ المعتزلة القدريّة يقولون: إنّ الله لا يحب الكفر والفسوق والعصيان فلا يريده، والأشاعرة الجبريّة يقولون: بل هو يريد ذلك فيكون قد أحبه ورضيه. وأولئك النفاة يتأوّلون النصوص المثبتة لإرادة الضلال، كقوله تعالى: ﴿وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُۥ يَجْعَلْ صَدْرَهُۥ ضَيِّقًا حَرَجًا﴾[7]، وهؤلاء الجبريّة يتأوّلون النصوص النافية لرضى الله عن الكفر والضلال، كقوله: ﴿وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلْكُفْرَ﴾[8]،

---

(١) من الآية، ٤٠، من سورة فصلت.

(٢) من الآية، ٦٤، من سورة الإسراء.

(٣) ينظر: القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، (ص٣٠٧)، والبصري، المعتمد، ١/ ٤٤، والشيرازي، شرح اللمع، ١/ ١٩٥.

(٤) الغزالي، المستصفى، ٣/ ١٢٦.

(٥) ينظر: الشيرازي، شرح اللمع، ١/ ١٩٣.

(٦) ينظر: د/ العروسي، المسائل المشتركة بين أصول الفقه وأصول الدين، (ص١١٩).

(٧) من الآية، ١٢٥، من سورة الأنعام.

(٨) من الآية، ٧، من سورة الزمر.

والذي عليه جمهور السلف وعامة الفقهاء هو الفرق بينها، **فالإرادة والمشيئة غير الرضا والمحبّة**[1]، لذلك فإنّ الخلاف في المسألة لم يَرِد على محلٍّ واحد، حيث لم يتنبّه المختلفون إلى أنّ الإرادة نوعان، هما:

الأولى: الإرادة القدرية الكونية (إرادة التكوين): وهي الإرادة الخَلقيّة المتعلّقة بكل مُرادٍ، فهذه هي الإرادة الشاملة لجميع الموجودات، كقوله تعالى: ﴿**إِنَّ ٱللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ**﴾[2]، وهي لا تستلزم محبة الله ورضاه.

الثانية: الإرادة الدينية الشرعية (إرادة التشريع): وهي الإرادة الأمريّة المتعلّقة بطلب المأمور به والكفّ عن المنهي عنه، ومعنى إرادة الطلب هو محبّة الله لفعل المأمور من حيث هو مأمور به، وعدم رضاه عن فعل المنهي عنه، فهذه متضمنة لمحبة الله ورضاه، وهي بهذا المعنى لا يأمر إلا بما يريد ولا ينهى إلا عمّا لا يريد، لكنّها قد تقع وقد تتخلّف ، كقوله تعالى: ﴿**وَٱللَّهُ يُرِيدُ أَن يَتُوبَ عَلَيْكُمْ**﴾[3]، فأوامر الله الدينيّة تستلزم إرادة التشريع ولا تستلزم إرادة التكوين، فقد يأمر الله بأمرٍ يريده شرعًا وهو يعلم سبحانه أنّه لن يقع كونًا وقدرًا[4]، «**ومَن عَرَف الفرق بين الموضعين، لم يلتبس عليه شيء من ذلك**»[5]، وفي الجملة فإنّ قوام الاعتدال في هذه المسألة هو «**اعتقاد أنّ المحبة غير الإرادة حقيقةً، ولا يُطلق أحدهما حيث يطلق الآخر إلا بدليل خاص**»[6].

---

(١) ينظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٦/ ١١٨، و ٨/ ٤٧٤، ومنهاج السنة، ٣/ ١٥٨،والشاطبي، الموافقات/ ٣/ ٣٦٩-٣٧٣، والمرداوي، التحبير، ٢/ ٧٤١-٧٤٣.

(٢) من الآية، ١٤، من سورة الحج.

(٣) من الآية، ٢٧، من سورة النساء.

(٤) ينظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى،٨/ ١٣١،و ١٨، ١٣٢، والشاطبي، الموافقات، ٣/ ٣٧٠، والشنقيطي، مذكرة أصول الفقه، (ص٢٩٨).

(٥) الشاطبي، الموافقات ٣/ ٣٧٣.

(٦) القاسمي اليمني، إيثار الحق على الخلق، (ص٢٣٢).

المسألة الثالثة: هل المباح مأمور به؟:

أحد أصول المعتزلة المُقرّرة في الديانات: وجوب اتّصاف المأمور به بالحسن، والمنهي عنه بالقبح، فالوجوب فرع عن الحسن والمحرّم فرع عن القبح، والواجب لا يجب حتى يكون حسنا، والمحرم لا يحرم حتى يكون قبيحا[1]، ورتّبوا على ذلك وجوب كون المأمور به شاقّاً على المُكلّف، لأنّ الحُسن يقتضي ترتيب ثواب التكاليف على المشقة[2]، ومن هذا التقرير الكلامي استشكل المعتزلة كون المباح حكما شرعيّا، فأنكره بعضهم لانتفاء الحرج بفعله وتركه، فلا كُلفة فيه، ولا صفة حسنة زائدة على حسنه، ولا يستحقّ بفعله المدح ولا الثواب، فلا يجوز أن يدخل تحت التكليف[3].

وقد اتّفق الأصوليون على دخول المباح في الحكم شرعيّ، واعتبروا إخراجه منه شذوذا، **يقول إمام الحرمين: «إنكار الإباحة هجوم عظيم على الإجماع»**[4]، ويقول الآمدي: «اتّفق المسلمون على أنّ الإباحة من الأحكام الشرعيّة، خلافا لبعض المعتزلة»[5].

وقد أيّد الكعبي[6] المعتزلي إخراج المباح من الحكم الشرعي، ثمّ استدعى الإباحة للأحكام الشرعية من باب الأمر، فقال: «لا مباح، بل ما يُفرض مباحا فهو واجب

---

(١) ينظر: القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، (ص٤٢)، والجويني، التلخيص، ١/ ١٥٠.

(٢) ينظر: الجويني، التلخيص، ١/ ١٥٠.

(٣) ينظر: القاضي عبد الجبار، المغني، ١١/ ٥٠٣، ود/ العروسي، المسائل المشتركة بين أصول الفقه وأصول الدين، (ص٨٩).

(٤) البرهان في أصول الفقه، ١/ ٢٠٦

(٥) الإحكام، ١/ ١٢٤، وينظر: الغزالي، المستصفى، ١/ ٢٤٥، وابن برهان، الوصول إلى الأصول/ ١/ ١٦٧، والشاطبي، الموافقات، ١/ ١٧٥، وشرح العضد، (ص٨٦)، وابن الساعاتي، نهاية الوصول، ١/ ١٨٥.

(٦) هو عبد الله بن أحمد بن محمود الكعبي البلخي الخراساني، أحد أئمة المعتزلة، كان رأس طائفة منهم تسمى (الكعبية)، صنف في " الكلام كتبا كثيرة ، منها: مقالات الإسلاميين، والتفسير وتأييد مقالة أبي الهذيل، وغيرها، توفي سنة ٣١٩هـ

[ينظر: تاريخ بغداد، ٩/ ٣٩٢، ولسان الميزان، ٣/ ٢٥٥]

مـأمورٌ بـه »[1]، وأصـل قولـه ذلـك أنّـه « بنـاه عـلى أنّ المبـاح حـسن، ويحسن أن يطلبـه الطالب لحسنه »[2].

ومن مساق كلام الأصوليين في المسألة يظهر أنّ الكعبي المعتزلي هو الذي اجترّ هذه المسألة من أصول الدين إلى أصول الفقه، واختلفوا في مراده بكون المباح مأمورا به، فبعضهم قال: يريد أمر إيجاب، وقال آخرون يريد أمرا دون النّدب[3].

واستدلّ لمذهبه هذا: بأنّ كل مباح ترك لحرام، وترك الحرام واجب، فكل مباح واجب.

وأجابه الأصوليون بأنّها دعوى باطلة، فلا نسلّم بأنّ المباح مأمور به بناءً على أن ّترك الحرام لا يتمّ إلا بالاشتغال بالمباح، وذلك بإمكان ترك الحرام بغيره، فلا يتعيّن الواجب هل هو المباح أو غيره[4]، واستكثر بعض الأصوليين قول الكعبي، وقال: « إن المباح غير مأمور به عند جمهور الأمة، سوى طائفة من المعتزلة البغداديّة، وهذا قول شاذ خارج عن الإجماع »[5].

وقد تناسى معظم الأصوليين أصل المسألة الكلامي، وأرجعوها إلى مآخذ أصوليّة تكييفا واستدلالا، وذلك حين بنوها على خلافهم في مسألة: هل الأمر بالشيء نهي عن ضدّه؟ وبنوها كذلك على قاعدة: ما يتوصّل به إلى فعل الواجب فهو واجب، فينبغي أن ينتج عن هاتين القاعدتين: أنّه إذا لم يتم ترك المحرم إلا بفعل المباح فالمباح

---

(١) ابن الساعاتي، نهاية الوصول، ١/ ١٨٥. وينظر: الجويني، البرهان، ١/ ٢٠٥، وابن برهان، الوصول إلى الأصول، ١/ ١٦٨،والآمدي، الإحكام، ١/ ١٢٤، وابن مفلح، أصول الفقه، ١/ ٢٤٦، والمرداوي، التحبير، ٣/ ١٠٢٦، ود/ الضويحي، آراء المعتزلة الأصولية، (ص٢٥١).

(٢) الزركشي، البحر المحيط، ١/ ٢٥٢.

(٣) ينظر: المرجع السابق، وابن الساعاتي، نهاية الوصول، ١/ ١٨٥، و الجويني، البرهان، ١/ ٢٠٥.

(٤) ينظر: المرجع السابق، والجويني، التلخيص، ١/ ٢٥٢، وشرح العضد، (ص٨٦)، والشاطبي، الموافقات، ١/ ١٩٥،

(٥) البخاري، كشف الأسرار، ١/ ١١٩.

واجب، لهذا استصعب بعض الأصوليين دفع دعوى الكعبي بكون المباح مأمورا به إذا سُلّم له هذا الأصل[1]، وجعل بعضهم الخلاف لفظيا[2]، حيث لا يمنع الجمهور كون المباح مأمورا به لعارض لا لذاته، فقد قال الشاطبي: « كل مباح ليس بمباح بإطلاق، وإنّما هو مباح بالجزء خاصة، وأما بالكل، فهو إما مطلوب الفعل، أو مطلوب الترك »[3].

المسألة الرابعة: تعلّق الأمر بالمعدوم:

تكرّست هذه المسألة في مبحث الأمر الأصولي بأثرٍ كلامي محض، فحين تقرّر في أصول الأشاعرة الكلاميّة « أنّ الله تعالى متكلّم بكلام أزلي، آمر بأمر قديم، وليس هناك مأمور أزلي »[4]، شغب عليهم خصومهم المعتزلة، فأوردوا عليهم سؤالا: لو كان كلام الله تعالى أزليّا لتعلّق الأمر بالمأمورين قبل وجودهم، لأنّ من كلام الله تعالى أمرا ونهيا، ولا يمكن أن يكون أمر ولا مأمور.

وعلى أثر هذا الإيراد اضطر الأشاعرة إلى الالتزام بما ترتّب على أصلهم الديني الكلامي، فقالوا: يتوجّه الأمر للمعدوم، ولمّا جرى تشنيع أكثر الطوائف على قولهم هذا قالوا: « لا نقول بكون المعدوم مكلفا بالإتيان بالفعل حالة عدمه، بل معنى كونه مكلفا حالة العدم: قيام الطلب القديم بذات الرب تعالى للفعل من المعدوم، بتقدير وجوده وتهيئته لفهم الخطاب... »[5]، وفسّره بعضهم الأمر قبل وجود المأمور بأنّه أمر إنذار وإعلام، وليس أمر إيجاب على الحقيقة، وذهب أكثرهم بأنّه أمر إيجاب على شرط الوجود[6].

---

(١) ينظر/ ابن برهان، الوصول إلى الأصول، ١/ ١٦٩، ود/ النملة، الآراء الشاذة في أصول الفقه، ١/ ٦٠٣.

(٢) ينظر: الزركشي، البحر المحيط، ١/ ٢٢٦.

(٣) الموافقات، ١/ ٢٢٦.

(٤) ابن برهان، الوصول إلى الأصول، ١/ ١٧٦، وينظر: الآمدي، الإحكام، ١/ ١٥٤.

(٥) الآمدي، الإحكام، ١/ ١٥٣.

(٦) ينظر: الجويني، التلخيص، ١/ ٤٥١، والزركشي، البحر المحيط، ١/ ٣٠٥.

وقد أثبت إمام الحرمين باعث هذه المسألة الكلامي وعدميّة جدواها الأصولي الفقهي، مع بقاء لازم حيرنها الكلامي عنده، فقال: « وهذه المسألة إنّما رُسمت لسؤال المعتزلة، إذ قالوا: لو كان الكلام أزليا لكان أمراً، ولو كان أمرا لتعلّق بالمخاطب في عدمه، فإذا بيّنا أنه لا يمتنع ثبوت الأمر من غير ارتباط بمخاطب فقد اندفع السؤال، فآل الأمر إلى أنّ المعدوم مأمور على شرط الوجود، ...، **فأقول إن ظنّ ظانّ أنّ المعدوم مأمور فقد خرج عن حدّ المعقول، وقول القائل إنه مأمور على تقدير الوجود تلبيس، فإنّه إذا وُجِد ليس معدوما، ولا شكّ أنّ الوجود شرط في كون المأمور مأمورا**، وإذا لاح لك بقي النظر: في أمر بلا مأمور، وهذا معضل الأرب، فإن الأمر من الصفات المتعلقة بالنفس،... فهذا ممّا نستخير الله تعالى فيه، وإن ساعف الزمان أملينا مجموعا من الكلام ما فيه شفاء الغليل »[1].

وهذا السؤال الذي حيّر إمام الحرمين لا يرد على من اتّبع مذهب السلف في كلام الله، والذي خلاصته أنّ كلام الله تعالى متجدّد، وأنّه تعالى لم يزل متكلّما متى شاء، ويأمر بما يشاء متى شاء[2]. وأنّ كلام الله تعالى لا يُسمّى أمرا ولا نهيا قبل توجّهه للمأمورين وتعلّقه بهم، فلا يُسمّى المعدوم مأمورا قبل وجوده.

ولا يلزم من ذلك عدم دخول المعدوم بالأمر حين نزول خطاب الأمر، لأنّ خطابه تعالى عامٌّ مستمر للكافّة دون الحاجة إلى قياس[3]، وقد دلّت النّصوص على خطاب المعدومين تبعا للموجودين، كقوله ﷺ: **(تقاتلون اليهود، حتى يختبيء أحدهم**

(١) البرهان في أصول الفقه، ١/ ١٩٣.

(٢) ينظر: المرداوي، التحبير، ٣/ ١٣١٢، وابن أبي العز، شرح الطحاوية، ١/ ١٩٠، وابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٦/ ٢١٨، و ١٢/ ٣٧-٣٨.

(٣) ينظر: ، الشنقيطي، مذكرة أصول لفقه، (ص٣١٤)، ود/ عياض السلمي، أصول الفقه الذي لا يسع الفقيه جهله، (ص٢٦٩).

وراء الحجر...)[1]، ومعلوم أن الوقت الذي أشار إليه ﷺ لم يأت بعد، وإنّما أراد بقوله: **(تقاتلون)** مخاطبة عموم المسلمين، ويستفاد منه جواز مخاطبة الشخص والمراد غيره ممن يقول بقوله ويعتقد اعتقاده، وهو يدلّ على دخول المعدومين بتلك المخاطبة نفسها لا بطريق الإلحاق[2].

لذلك يتوجّه القول بأنّ الخلاف في المسألة خلاف لفظي، « **لأنّ جميع العلماء مُطبقون على أنّ أوّل هذه الأمّة وآخرها إلى يوم القيامة سواء في الأوامر والنّواهي** »[3]



---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الجهاد والسير، باب قتال اليهود، (ص٤٨٣)، رقم ٢٩٢٥، ومسلم في صحيحه، كتاب الفتن ، باب لا تقوم الساعة حتى يمر الرجل بقبر الرجل فيتمنى أنه يكون الميت من البلاء، (ص١٢٤٦)، رقم ٧٣٣٥.

(٢) ينظر: ابن حجر، فتح الباري، ٦/ ١٢٨، والشنقيطي، مذكرة أصول الفقه، (ص٣١٤).

(٣) الشنقيطي، مذكرة أصول الفقه، (ص٣١٣).

المطلب الثاني: دلالة النهي

١ - تعريف النّهي:

النهي في اللغة: خلاف الأمر، وهو المنع والزجر، والنُّهية العقل، وجمعها نُهى، سمّي بذلك لأنّه ينهى عن قبيح الفعل[1]. وأصل مادة (نهى) تدلّ على الغاية والبلوغ، فيقال: أنهيت إليه الخبر، أي: بلغته إياه، ونهيته عن الشيء، أي منعته لغاية وحكمة، ونهاية كل شيء: غايته [2].

والنّهي في الاصطلاح: حدّ الأصوليون النّهي بتعريفات عدّة، وبينها تلاق في موانعها وجوامعها، نختار منها ما يُماثل اختيارنا لقسيمه (الأمر).

فالنهي هو: (استدعاء الترك بالقول، على وجه الاستعلاء) [3].

فأمّا قوله: (استدعاء الترك)، قيد خرج به الأمر[4].

وقوله: (بالقول)، قيد خرج به طلب الكفّ والترك بغير القول كالفعل، والخلاف في هذا القيد في حدّ الأمر جار في حدّ النهي[5].

وقوله: (على وجه الاستعلاء)، قيد أثبت التحريم وأخرج به السؤال والالتماس وسواهما من معاني النهي[6].

---

(١) ينظر: ابن فارس، مقاييس اللغة، ٥/ ٣٥٩، مادة (نهى)، وابن منظور، لسان العرب، ١٥/ ٣٤٣، مادة (نهى).

(٢) ينظر: ابن فارس، مقاييس اللغة، ٥/ ٣٥٩، مادة (نهى)، والمعجم الوسيط، (ص٩٦٠)، مادة (نهى).

(٣) ينظر: أبو يعلى، العدة، ١/ ١٩٥، وابن السمعاني، قواطع الأدلة، ١/ ١٣٨، والشوكاني، إرشاد الفحول، ١/ ٢٧٨، والشنقيطي، مذكرة أصول الفقه، (ص٣١٥)،

(٤) ينظر: الشوكاني، إرشاد الفحول، ١/ ٢٧٨.

(٥) ينظر: الآمدي، الإحكام، ٢/ ١٨٧.

(٦) ينظر: البخاري، كشف الأسرار، ١/ ٢٥٦، والطوفي، شرح مختصر الروضة، ٢/ ٣٤٠، والشوكاني، إرشاد الفحول، ١/ ٢٧٨.

٢- صيغ النهي:

لدلالة النّهي صيغ لفظية عديدة، أهمّها:

١- صيغة (لا تفعل)، وهي أهمّها وأوضحها في الدلالة عليه[١]،كقوله تعالى: ﴿ **وَلَا تَقْرَبُوا۟ ٱلزِّنَىٰٓ** ﴾[٢].

٢- اسم الفعل الدال على النهي، مثل: (مَهْ) بمعنى لا تفعل، و(صه) بمعنى لا تتكلم[٣].

٣- فعل الأمر الطالب بالترك والكفّ عن فعل الشيء، مثل: (اترك) و (ذر) و (كفّ) و(اجتنب) [٤]، كقوله تعالى: ﴿**أَنِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ وَٱجْتَنِبُوا۟ ٱلطَّٰغُوتَ** ﴾[٥].

٤- الإخبار عن الشيء بالنهي والتحريم وبلفظ (ما ينبغي) ولفظ (ما كان)، كقوله تعالى: ﴿**حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ** ﴾[٦]،وقوله: ﴿**وَيَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ وَٱلْبَغْىِ** ﴾[٧]، قوله: ﴿**وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَن يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَـًٔا** ﴾[٨]، فتلك أخبار بمعنى النهي[٩].

٥- **ذمّ الفعل أو ذمّ فاعله أو الوعيد بعقابه:** وذكر العز بن عبد السلام سبعا وأربعين صورة لهذا النّهي، من ذلك: الفعل الكسبي الذي عتب الشارع على فعله، أو ذمّه، أو ذمّ فاعله لأجله، أو مقت فاعله لأجله، أو نفى محبته إياه أو محبة فاعله، أو شبّه

(١) ينظر، الشوكاني، إرشاد الفحول/ ١/ ٢٧٨.

(٢) من الآية ٣٢، من سورة الإسراء.

(٣) ينظر: الشوكاني، إرشاد الفحول، ١/ ٢٧٨..

(٤)ينظر: منلا خسرو، مرآة الأصول، ١/ ١٥٧،

(٥) من الآية ٣٦، من سورة النحل.

(٦) من الآية ٣، من سورة المائدة.

(٧) من الآية ٩٠، من سورة النحل.

(٨) من الآية ٩٢، من سورة النساء.

(٩) ينظر: د/ يعقوب الباحسين، دلالات الألفاظ، ١/ ٣٠٤.

فاعله بالبهائم أو الشياطين، أو نصبه سببا لنفي الفلاح أو لعذاب عاجل أو آجل، وغير ذلك[1]، كذمّ الفعل في قوله تعالي: ﴿سَآءَ مَا يَحْكُمُونَ﴾[2]،وذم فاعل الفساد في قوله: ﴿أَلَآ إِنَّهُمْ هُمُ ٱلْمُفْسِدُونَ﴾[3]، والوعيد المترتب على أكل مال اليتيم ظلما بقوله: ﴿إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِى بُطُونِهِمْ نَارًا ۖ وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا﴾[4].

٦- **الخبر بمعنى النّهي**: وكما قيل: إنّ الخبر قد يقتضي الأمر، فإنّه أيضا قد يقتضي النّهي، وذلك إذا جاء الخبر على صيغة نفي ولم يطرد وقوعه، ولم يستمر مَخْبَرُه، بل تخلّف في بعض حالاته، فيُحمل على النّهي، كقوله تعالى: ﴿ٱلزَّانِى لَا يَنكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً﴾[5]وقوله: ﴿لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا ٱللَّهَ وَبِٱلْوَٰلِدَيْنِ إِحْسَانًا﴾[6]، وقوله ﷺ: **(لا تشد الرحال إلا إلى ثلاثة مساجد: المسجد الحرام، ومسجدي هذا، والمسجد الأقصى)**[7]، وغيرها من الأخبار الدالّة على النّهي[8]، وقيل: إن الخبر بمعنى النّهي أبلغ من صريح النّهي، لِما فيه من إيهام أن المنهي يسارع إلى الانتهاء، فهو مخبر عنه[9].

---

(١) ينظر: الإمام في أدلة الأحكام، (ص ١٠٥)، وابن القيم، بدائع الفوائد، ٤/ ٤.

(٢) من الآية ٤، من سورة العنكبوت.

(٣) من الآية ١٢، من سورة البقرة.

(٤) من الآية ١٠، من سورة النساء.

(٥) من ٣، من سورة النور.

(٦) من الآية ٨٣، من سورة البقرة.

(٧) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب فضل الصلاة في مسجد مكة والمدينة، باب فضل الصلاة مسجد مكة والمدينة، (ص١٩٠)، رقم ١١٨٩، ومسلم في صحيحه، كتاب الحج، باب فضل الصلاة في المساجد الثلاثة، (ص٥٨٤)، رقم ٣٣٨٤.

(٨) ينظر: الشاطبي، الموافقات، ١/ ١٥٦، والزركشي، البحر المحيط، ٢/ ١٥٦، والبرهان في علوم القرآن، ٣/ ٣٤٧.

(٩) ينظر: الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ٣/ ٣٤٨..

٣- **معاني النهي:**

يُستعمل النهي في معانٍ مُتعدّدة، أوصلها بعضهم إلى خمسة عشر معنى[١]، ومن المعاني التي تفيدها صيغة النّهي:

١- **دلالتها على التحريم**: وهو من معنى النّهي الحقيقي إجماعا[٢]، وذلك كقوله تعالى: ﴿ وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ﴾[٣].

٢- **دلا لتها على الكراهية**: وهو من معنى النّهي حقيقة، لترجّح معنى الترك فيه على الفعل، كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَيَمَّمُوا الْخَبِيثَ مِنْهُ تُنفِقُونَ ﴾[٤]، فقد حثّهم على إنفاق طيب أموالهم، وكره لهم إنفاق رديئها[٥].

٣- **دلا لتها على اليأس**: كقوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ كَفَرُوا لَا تَعْتَذِرُوا الْيَوْمَ ﴾[٦].

٤- **دلا لتها على الدعاء**: كقوله تعالى: ﴿ رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا ﴾[٧].

وهذه عينة من معاني الأمر، وله عند الأصوليين معاني أخرى، بعضها يستقل في نفسه، وبعضها لا يستقلّ ويدخل في غيره[٨].

---

(١) ينظر: الزركشي، البحر المحيط، ٢/ ١٥٥.

(٢) ينظر: الآمدي، الإحكام،٢/ ١٨٧، وابن اللحام، المختصر في أصول الفقه، (ص١٠٣)، والشوكاني، إرشاد الفحول، ١/ ٢٧٩.

(٣) من الآية ٣٣، من سورة الإسراء.

(٤) من الآية ٢٦٧، من سورة البقرة.

(٥) ينظر: الزركشي، البحر المحيط، ٢/ ١٥٥، والمرداوي، التحبير، ٥/ ٢٢٨٠، وحاشية العطار، ١/ ٤٩٧.

(٦) من الآية ٧، من سورة التحريم.

(٧) من الآية ٨، من سورة آل عمران.

(٨) ينظر: الجويني، البرهان، ١/ ٢١٨، والغزالي، المستصفى ٣/ ١٣٠، والآمدي، الإحكام، ٢/ ١٨٧، والبخاري، كشف الأسرار، ١/ ٢٥٦، والعلائي، تحقيق المراد في أن النهي يقتضي الفساد، (ص٦١)، والمرداوي، التحبير، ٥/ ٢٢٨٠، وحاشية العطار، ١/ ٤٩٧.

٤ - **اقتضاء دلالة النهي للفساد:**

معنى المسألة وأهميتها:

تبحث هذه المسألة أثر دلالة النّهي في المنهي عنه، فهل من صلاحيات صيغة النّهي إفساد الفعل المنهي عنه من العبادات والمعاملات، فيزول بذلك الغرض المقصود من الفعل؟.

ومعنى لفظ (الفساد) مترتب على ما يقابله وهو الصحة، فالصحة في الجملة هي: ترتّب الآثار المقصودة من الفعل عليه، والفساد في الجملة هو: تخلّف الآثار المقصودة من الفعل عليه.

فصحة العبادة: براءة الذمة وسقوط المطالبة، وفسادها: وجوب القضاء.

وصحة المعاملة: بحسب غرضها، فغرض البيع - مثلا - هو دخول الثمن في ملك البائع والمبيع في ملك المشتري، وفساده عكس ذلك، وغرض الإجارة التمكن من المنافع، وفسادها عكس ذلك، وغرض الطلاق إيقاع الفُرقة، وفساده عكس ذلك، وغرض الشهادة وجوب القضاء بها، وفسادها عكس ذلك[١].

وتلك مسألة «من مهمّات الفوائد وأمهات القواعد، لرجوع كثير من المسائل الفرعيّة إليها، وتخريج خلاف الأئمة في مآخذهم عليها»[٢]، ويُخلص الأصوليّون في بحثها، فأكثر اهتمامهم ينصبّ عليها وهم يبحثون دلالة النّهي.

تحرير المسألة:

أطال الأصوليون الحديث عن هذه المسألة، وكثرت أقوالهم فيها، ولاستبانة منهجهم الدّلالي فيها يجب تحريرها على النّحو الآتي:

الأول: المراد من النّهي في المسألة هو النّهي المطلق، أمّا النّهي المقيّد بقرينة تدلّ على

---

(١) ينظر: البصري، المعتمد، ١/ ١٧١، والعلائي، تحقيق المراد في إن النهي يقتضي الفساد، (ص٦٧-٨٠).

(٢) العلائي، تحقيق المراد في إن النهي يقتضي الفساد، (ص٦٠).

فساد المنهي عنه أو صحته فلا ينبغي أن يكون فيه بين الأصوليين خلاف[1]، ومن القرائن الدالّة على الفساد ما روي عن أبي هريرة رضي الله عنه، قال: (**نهى رسول الله ﷺ أن يستنجى بروث أو عظم، وقال: إنّهما لا يُطهران**) [2]، فنفي الطهوريّة عنهما دليل فساد الاستنجاء بهما، ومن القرائن الدالّة على الصحة قوله ﷺ: (**إذا كنت صائما فلا تجهل، ولا تساب، وإن جهل عليك، فقل: إني صائم**) [3]، **فلم يفصِّل النبي ﷺ حال السّابّ الأول هل هو صائم أو غير صائم، فدلّ على صحة صيامه، وأنّ السبّ لا يقتضي فساده** [4]، وهو مذهب عامة العلماء، وحُكي عن عائشة والأوزاعي أن الغيبة تُفطّر الصائم[5]، وجزم بالفساد ابن حزم جريا على الظاهر[6].

الثاني: بحث مسألة اقتضاء النهي للفساد مُخرّج على نهي التحريم، أمّا نهي الكراهة فالذي أشعَرَ به كلام الأكثرين وصرّح به جماعة أنّه لا خلاف في عدم اقتضائه للفساد[7].

الثالث: إن كان النهي له جهة واحدة - كالشرك والزنا - اقتضى الفساد بلا خلاف، أو كان النهي عن الشيء لعينه، كنهي الحائض عن الصوم والصلاة، وكالنهي عن بيع النجاسات، وعن بيع الكلب، فإنّه يقتضي أيضاً فساد المنهي عنه بلا خلاف[8].

---

(١) ينظر: الطوفي، شرح مختصر الروضة، ٢/ ٤٣١، وآل تيمية، المسودة، ١/ ٢٢٦، والعلائي، تحقيق المراد في إن النهي يقتضي الفساد (١٠٣ - ١٠٦)، والمرداوي، التحبير، ٥/ ٢٢٩٠، وابن بدران، نزهة الخاطر العاطر، ٢/ ١١٢.

(٢) أخرجه الدر قطني في سننه، كتاب الطهارة، باب الاستنجاء، ١/ ٨٨، وصحح إسناده، وقال الذهبي في تنقيح التحقيق، ١/ ٤٢: فيه يعقوب بن كاسب وهو ذو مناكير، وينظر: ابن عبد الهادي، تنقيح التحقيق، ١/ ١٦٥.

(٣) أخرجه عبد الرزاق في مصنفه،٤/ ١٩٣، وأحمد في مسنده، ٢/ ٢٤٥، وابن خزيمة في صحيحه، ٣/ ٢٤١، وابن حبان في صحيحه، ٨/ ٢٥٩، وصحح الألباني إسناده، ينظر:إرواء الغليل، ٤/ ٣٥.

(٤) ينظر: العلائي، تحقيق المراد في إن النهي يقتضي الفساد (١٠٣ - ١٠٦)

(5) ينظر: فتح الباري لابن حجر ٤/ ١٣١.

(٦) ينظر: المحلّى، ٦/ ١٧٧.

(٧) ينظر: العلائي، تحقيق المراد في إن النهي يقتضي الفساد (ص٦٣-٦٤).

(٨) ينظر: أصول السرخسي، ١/ ٨٠،والجويني، البرهان، ١/ ١٩٩، والعلائي، تحقيق المراد في إن النهي يقتضي الفساد،

=

الرابع: إذا كان للنّهي جهتان، هو من إحداهما مأمور به، ومن الأخرى منهيّ عنه، فإن انفكّت جهة الأمر عن النهي فالنّهي لا يقتضي الفساد باتفاق[١]،وإن لم تنفك جهة الأمر عن النهي فإنّ الأصل فيه: اقتضاء النهي للفساد[٢]، ولكنهم يختلفون في تحقيق الانفكاك في بعض الصور، فيحصل الخلاف في المسألة[٣].

مذهب عامّة الفقهاء في المسألة المختلف فيها:

ينبغي أن نبيّن أنّ أصل مذهب عامة الفقهاء إلى أنّ النهي الذي له جهتان لا تنفك إحداهما عن الأخرى يقتضي الفساد، لكنّ خلافهم وقع في تحقيق مناط صورة المسألة، ونرجئ خلافهم في صورة المسألة بعد ذكر أدلتهم لعموم المسألة.

فدليلهم من النّص والإجماع والمعنى:

فأمّا النّص: فقوله ﷺ: (**من عَمِل عَمَلا ليس عليه أمرُنا فهو ردّ**) [٤]، فردّ المنهي عنه يوجب بطلانه وفساده[٥].

وأمّا الإجماع: فهو استدلال الصحابة على فساد المنهي عنه بالنهي عنه، من غير نكير بينهم، كما احتجّ ابن عمر رضي الله عنهما على فساد نكاح المشركة بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَنكِحُواْ ٱلْمُشْرِكَٰتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَّ﴾[٦]، وقال: (إن الله تعالى حرم المشركات على المؤمنين،

= (ص٦٣)، والمرداوي، التحبير، ٥/ ٢٢٨٦، والفتوحي، شرح الكوكب المنير، ٣/ ٨٤-٨٥، والشنقيطي، مذكرة أصول الفقه، (ص٣١٦)

(١) ينظر: الشنقيطي، مذكرة أصول الفقه، (ص٣١٦).

(٢) ينظر: المرجع السابق، والشافعي، الرسالة، (ص٣٤٧)، وابن عقيل، الواضح، ٣/ ٢٤٢،والشاطبي، الموافقات، ٢/ ٥٣٦، والفتوحي، شرح الكوكب المنير، ٣/ ٨٤.

(٣) ينظر: الشنقيطي، مذكرة أصول الفقه، (ص٣١٦).

(٤) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الأقضية، باب نقض الأحكام الباطلة، (ص٧٦٢) رقم ٤٤٩٣.

(٥) ينظر: ابن عقيل، الواضح، ٣/ ٢٤٣، والشيرازي، شرح اللمع، ١/ ٢٩٨، والعلائي، تحقيق المراد في أن النهي يقتضي الفساد، (ص١١٢).

(٦) من الآية ٢٢١ من سورة البقرة.

ولا أعلم من الإشراك شيئاً أكثر من أن تقول المرأة: ربها عيسى وهو عبد من عباد الله عز وجل)[١]، «ولم ينكر عليه منكر، فكان إجماعا»[٢].

وأمّا المعنى: فهو أن النّهي على عكس الأمر، والأمر دليل الصحة، فليكن النهي دليل الفساد المقابل للصحة، كما أنّ الأمر مصلحته راجحة، فيجب أن تكون مفسدة النهي راجحة، لأنّ الله لا يأمر إلا بما يحبه، ولا ينهى إلا عمّا لا يحبه، والله لا يحب الفساد، وذلك ضرورة كون النهي مقابلا للأمر، وأنه يجب أن يكون حكم أحد المتقابلين مقابلا لحكم الآخر[٣].

واختلفوا في جهة دلالة فساده: هل هو من جهة اللغة، أو من جهة المعنى؟، والمحققون يذهبون إلى أنّه من جهة المعنى، بدليل أنّ معنى النهي في اللغة هو اقتضاء الكفّ عن الفعل والزجر عنه فحسب، أمّا دلالة فساد المنهي عنه بانتفاء ثمرة فعله فليس من دلالة عين اللفظ ولا جزئه ولا لازمه، لأنّه لو قال: لا تبع غلامك، فإنّك إن بعته ثبت حكم البيع وانتقل الملك فيه إلى المشتري، لم يكن ذلك متناقضا من حيث اللغة، ثمّ إنّ موضوعات اللغة مُتلقّاة عن العرب قبل الشرع، وآثار الأحكام مُتلقّاة من الشرع دون اللغة، وليست نواهي اللغة دالةًّ على صحة أو فساد قبل الشرع، فثبت أنّ معنى الفساد مستفاد بمدلول شرعي لا لغوي[٤].

اختلاف الفقهاء في تحقيق مناط انفكاك النهي عن الأمر:

وهو مثار اختلاف الأصوليين في المسألة ومحطّ نقاشهم، واقتضى هذا الاختلاف تصنيف الصورة التي خالط النهي فيها الأمر بصنفين، هما:

---

(١) أخرجه ابن حزم في المحلى، ٩/ ٤٤٥. وأخرج نحوه ابن شيبة في مصنفه، ٣/ ٤٦٣.

(٢) الآمدي، الإحكام، ٢/ ١٩٠.

(٣) ينظر: المرجع السابق، وابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٢٩/ ٢٨٢-٢٨٣، والبخاري، كشف الأسرار، ١/ ٢٥٩، والعلائي/ تحقيق المراد في إن النهي يقتضي الفساد، (ص١٣١).

(٤) ينظر: الآمدي، الإحكام، ٢/ ١٨٨، والرازي، المحصول، ٢/ ٢٩٢،

الأول: النهي عن الشيء لوصف ملازم له: بأن يكون النهي عن الشيء مقيدا بصفة، نحو النهي عن الصوم يوم العيد، والنهي عن بيوع البيوع الربوية، والنهي عن نكاح الكافر للمسلمة، فالصوم من حيث إنّه صوم مشروع، ومن حيث إيقاعه في يوم العيد منهي عنه، فهل يجزئ لو وقع عن نذر؟ والبيع مشروع من حيث الجملة، ومن حيث إنه وقع مقرونا بشرط فاسد، أو بزيادة في المال الربوي فممنوع، فهل يجزئ لو تمّ تصحيح العقد بردّ الزيادة؟ والنكاح مشروع، ومن حيث حصوله على هذه الصفة من نكاح الكافر للمسلمة ممنوع، فهل تترتب آثاره عليه كالإرث والبنوّة؟.

الثاني: النهي عن الشيء لأمر خارج، ومعنى مجاور: مثل النهي عن الغصب، هل يقتضي فساد الصلاة في الدار المغصوبة؟، والنهي عن البيع بعد نداء الصلاة ليوم الجمعة هل يقتضي فساد النهي عنه؟ ويمثل له الحنفية- أيضا- بنكاح الحائض، فقد وقع مجاورا في المحل قابلا للانفكاك، فهل ترتّب عليه أثاره كالإحصان وتحليل المطلقة؟ ونحو ذلك من المناهي [١].

وقد اختلف الفقهاء في اقتضاء تلك الصورتين من المناهي للفساد، بحسب نظرتهم لامتزاج النهي بالأمر في تلك المناهي، وهم فيهما طرفان ووسط:

فأمّا الطرف الأوّل: فغلّب دخول تلك المناهي في ماهيّة المأمور به: وجعلها مقتضية للفساد بإطلاق، سواء كان منهيا عنه لوصف ملازم أو مُجاور، وهذا مذهب الحنابلة[٢] والظاهريّة[٣]، بحجّة أن جهة النهي لم تنفك عن الأمر في تلك الصور[٤].

---

(١) ينظر: أصول السرخسي، ١/ ٨٠-٨٣، والبخاري، كشف الأسرار، ١/ ٢٦٣، وأمير بادشاه، ١/ ٣٨٦، والقرافي، الفروق، ٢/ ١٦٤ ،والطوفي، شرح مختصر الروضة، ٢/ ٤٣٩، والعلائي، تحقيق المراد في إن النهي يقتضي الفساد، (ص٦٦ و ص١٥٧)، والمرداوي، التحبير، ٥/ ٢٢٩٥-٢٢٩٧، والفتوحي، شرح الكوكب المنير، ٣/ ٩٢-٩٤، والشوكاني، إرشاد الفحول، ١/ ٢٨٣،

(٢) ينظر: أبو يعلى، العدة، ٢/ ٤٣٢، والطوفي، شرح مختصر الروضة، ٢/ ٤٣٠.

(٣) ينظر: ابن حزم، المحلى، ٤/ ٣٣-٣٥.

(٤) ينظر: الشنقيطي، مذكرة أصول الفقه، (ص٣١٦).

وأمّا الطرف الثاني: فغلّب خروج تلك المناهي عن ماهية المأمور به: وجعلها غير مقتضية للفساد بإطلاق إذا كان النّهي لأمر خارج مجاور، وإذا كان النهي لوصف ملازم له فقد اقتضى الفساد ولم يقتض البطلان، وهذا مذهب الحنفية[1]، وهذا مبني على الفرق عندهم بين الباطل والفاسد، فالباطل هو ما لم يكن مشروعاً بأصله ولا بوصفه، والفاسد هو: ما هو كان مشروعا بأصله غير مشروع بوصفه[2]، فلا يبطل المنهي عنه إذا تم تصحيح فساده، كردّ الزائد الربوي، وحجتهم في ذلك: انفكاك جهة النهي عن الأمر، فالأصل في تصرفات المسلمين وبياعاتهم الصحة، والزيادة الممنوعة كزيادة الربا وصف عارض، وهو النّهي، فيفسد الوصف دون الأصل، ويصح بعد تصحيحه[3].

وأمّا القول الوسط: فهو توسّط المالكية[4] والشّافعية[5] بين المذهبين: فجعلوا النّهي عنه لوصف ملازم مقتضيا لفساد المنهي عنه، والنهي لأمر خارج مجاور غير مقتض لفساد المنهي عنه، وذلك بحجة عدم انفكاك جهة النّهي عن الأمر في النهي لوصف ملازم، فتنتفي المشروعيّة ويأثم فاعله، وانفكاك النهي عن الأمر المجاور،فالآتي بذلك الفعل لم يرتكب منهيا بالنسبة إلى الفعل ذاته، بل في أمر خارج عنه، فيصح فعله المأمور به وما ترتّب عليه، ويأثم في المنهي عنه الخارج عن المأمور به[6].

قال القرافي: «الفرق السبعون: بين قاعدة اقتضاء النهي الفساد في نفس الماهية

---

(١) ينظر: أصول السرخسي، ١/ ٨٠-٨٣، والبخاري، كشف الأسرار، ١/ ٢٧٠، والبابرتي، التقرير، ٢/ ٢١٣.

(٢) ينظر: المراجع السابقة، والتفتازاني، التلويح مع التوضيح، ١/ ٤٢٢.

(٣) ينظر: البخاري، كشف الأسرار، ١/ ٢٧٠، والبابرتي، التقرير، ٢/ ٢١٣، والقرافي، الفروق، ٢/ ١٤٩.

(٤) ينظر: القرافي، الفروق، ٢/ ١٤٦، وشرح تنقيح الفصول، (ص١٧٤)، وقال في شرح التنقيح: (يفيد الفساد على وجه تثبت معه شبهة الملك، وهو مذهب مالك).

(٥) ينظر: الشيرازي، شرح اللمع، ١/ ٢٩٧، والسبكي، الإبهاج، ٢/ ٦٩، والزركشي،البحر المحيط، ٢/ ١٦٤

(٦) ينظر: العلائي، تحقيق المراد في أن النهي يقتضي الفساد، (ص١٥٧).

وبين قاعدة اقتضاء النهي الفساد في أمر خارج عنها، هذا الفرق بالغ أبو حنيفة في اعتباره حتى أثبت عقود الربا وإفادتها الملك في أصل المال الربوي ورد الزائد ... وبالغ قبالته أحمد بن حنبل في إلغاء هذا الفرق، حتى أبطل الصلاة بالثوب المغصوب والذبح بالسكين المغصوبة، ... وتوسّط مالك والشافعي بين المذهبين، فأوجبا الفساد في بعض الفروع دون بعض ...»[1].

وبعض المتكلمين وافق قول المالكية والشافعية شرعا لا عقلا، بمعنى أن العقل لا يجيز اجتماع أمر ونهي في فعل واحد، لكنه في مثل صورة الصلاة في الدار المغصوبة جاز شرعا لا عقلا، بدليل إجماع الأمة العلماء على أنّ الظلمة لا يقضون صلاتهم في الدور المغصوبة، فقالوا: الصلاة في الدار المغصوبة تسقط: **(عندها لا بها)**، كما يسقط الأمر بعذر الجنون، وهو القول المنسوب للقاضي أبي بكر[2]، وذهب إليه الرازي[3]، وقد قال عنه ابن السمعاني: «وهذا هذيان فأعرضنا عنه»[4]، وقال عنه ابن تيمية: «وهذا القول عندي أفسد الأقوال»[5]، وذلك لأنه مبني على الامتناع العقلي الجواز السمعي، وممانعة العقل للجواز الشرعي في هذه الصورة يفتح ذريعة عدم الوثوق في التقعيد الشرعي، والتحقيق أن العقل لا يمانع النقل مطلقا.

وفي المسألة أقوال أخرى للأصوليين[6]، **والذي يترجّح منها – والعلم عند الله-:**

---

(١) الفروق، ٢/ ١٤٦.

(٢) ينظر: ابن السمعاني، قواطع الأدلة، ١/ ١٣٦، والعلائي، تحقيق المراد، (ص١٧٢).

(٣) ينظر: المحصول، ٢/ ٢٩٠.

(٤) قواطع الأدلة، ١/ ١٣٧.

(٥) مجموع الفتاوى، ١٩/ ٢٩٦.

(٦) منها:

- اقتضاؤه للفساد في العبادات دون المعاملات، وهو مذهب أبي الحسن البصري في المعتمد، ١/ ١٧١، وناقشه الخطابي البستي، في معالم السنن ٣/ ١٣١: بقوله ﷺ المتفق عليه: (لعن الله اليهود، حرمت عليها حرمت عليهم الشحوم فجملوها وباعوها وأكلوا أثمانها) فجعل ﷺ حكم الثمن والمثمن في التحريم سواء، وناقشه العلائي في =

هو قول المالكيّة والشافعيّة الوسط بين القولين، الذي يجعل النهي عن الشيء لوصف ملازم له يقتضي فساده، وإن كان النهي لأمر خارج عن المنهي عنه فلا يقتضي فساده.

ومسوّغ الترجيح: أنه الأقرب إلى مقاصد المناهي الشرعية، فما كان النهي فيه لوصفه فإنّ فعله مذموم، والذمّ مناف للصحة والقبول، ففعله مناف لقصد النهي، وما كان النهي فيه لأمر خارج عنه فإنّه يمكن انفكاك الفعل المأمور به عن النهي، فنيّة التقرب في الصلاة بالدار المغصوبة تتوجّه إلى الله لا إلى كونها غصبا، ففعلها لم تناف قصد النهي، كما أن النهي هو عن جنس الكون في المغصوبة هو من عموم النهي عن الانتفاع بالغصب، ولم يُنه عن خصوص الصلاة فيها، ودلالة الأعمّ لا تلزم الأخص[1].

وذلك الترجيح في التقعيد الكلي، ويبقى الحكم على جزئيات القاعدة بحسب دلالة كل نهي، إذ قد يصرف دلالة النهي صارف يجعل الفعل صحيحا، كما في قول علي -رضي الله عنه-: (**نهاني رسول الله ﷺ أن أقرأ راكعا أو ساجدا**)[2]، فقد حمل كثير من الفقهاء النهي على الكراهية، وبذلك الحمل جعلوا النهي لا يقتضي فساد الصلاة، مع كون النهي جاء في وصف لازم للصلاة، فلو قرأ في الركوع والسجود صحت صلاته ولم تبطل، إذ إنّ الكراهة لا تقتضي فساد المنهي عنه[3].

❊ ❊ ❊

= تحقيق المراد (٩٦)، بأنه مشكل جدا في ما كان النهي في العقود عن الشيء لذاته.

- إذا كان النهي لحق الله تعالى فهو يقتضي الفساد، كتحريم نكاح المحرمات وبيع الربا، وإذا كان النهي لحق العبد فهو لا يقتضي الفساد إذا أذن الآدمي المظلوم فيه، كتحريم الخِطبة على الخِطبة وبيع النجش، وهو اختيار ابن تيمية في مجموع الفتاوى، ٢٩/ ٢٨٣-٢٨٥، وناقشه العلائي في تحقيق المراد (ص٢١٠): بأنّه يلزم منه جعل جميع المناهي في العبادات تقتضي الفساد، ولا يسلم ذلك، وبأنّه ما من حق للعبد إلا ويشوبه حق لله تعالى، إذ إن الله تعالى هو الآمر الناهي.

(١) ينظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ١٩/ ٣٠٢.

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الصلاة، باب النهي عن قراءة القرآن في الركوع والسجود، (ص١٩٩)، رقم ١٠٧٧.

(٣) ينظر: شرح النووي على مسلم، ٤/ ٤١٩.

المطلب الثالث: العلاقة بين دلالة الأمر ودلالة النهي.

١ - النّهي على وزان الأمر:

أوضح المقاربات الأصوليّة بين دلالتي الأمر والنهي هي حمل دلالة النهي على وزان دلالة الأمر، وقد أغنت تلك الموازنة عن مباحث كثيرة في دلالة النهي، فما كان للأمر من قاعدة دلالية فالنهي على وِزانها، بمعنى أنّه على عكسها، فالنّهي عكس الأمر حقيقةً ودلالة، كما باح به الغزالي بقوله: «**اعلم أنّ ما ذكرناه من مسائل الأوامر تتضح به أحكام النواهي؛ إذ لكل مسألة وزان من النهي على العكس، فلا حاجة إلى التكرار**»[1].

وسرّ كون النّهي على وِزان الأمر هو: لّما كان النّهي بعثا على الإخلال بالفعل، وكان الأمر بعثا على إتمام الفعل، كان أكثر الكلام في دلالة الأمر يليق بدلالة النّهي[2]، ومن الموازنات الدلالية بين الأمر والنهي التالي:

أوّلاً: في التعريف: فالأمر اقتضاء فعل، والنهي اقتضاء كفّ عن الفعل[3].

ثانيا:في الحكم: فالأمر مشترك في الوجوب والنّدب، والنّهي مشترك في التحريم والكراهية، ويجري في حكم النّهي المذاهب المذكورة في حكم الأمر[4].

ثالثا:في الصيغة: فصيغة الأمر (افعل) وما يقوم مقامها، وصيغة النهي (لا تفعل)

---

(١) المستصفى، ٣/ ١٩٨، وينظر: ابن السمعاني، قواطع الأدلة، ١/ ١٣٠، وابن رشد، الضروري في أصول الفقه، (ص١٢٣)، والآمدي، الإحكام، ٢/ ٢٨٧، وابن قدامة، روضة الناظر، ١/ ٦٠٤، والطوفي، شرح مختصر الروضة، ٢/ ٤٣٠، والبخاري، كشف الأسرار، ١/ ٢٥٦.

(٢) ينظر: البصري، المعتمد، ١/ ١٦٨.

(٣) ينظر: الطوفي، شرح مختصر الروضة، ١/ ٤٣٠.

(٤) ينظر: المرجع السابق، والرازي، المحصول، ٢/ ٢٨١، وابن رشد، الضروري في أصول الفقه، (ص١٢٣)، والزركشي، البحر المحيط، ٢/ ١٥٣.

وما يقوم مقامها، والخلاف في صيغة النهي كالخلاف في صيغة الأمر[1].

رابعا: في الدوام والتأبيد: فالأمر المطلق لا يقتضي التّكرارَ ولا الدَّوامَ في أرجح أقوال العلماء، والنّهي المطلق يقتضي الدوام والتأبيد، لأن الفعل بعد النهي كالنّكرة بعد النهي، فيقتضي استغراق العمر في الكفّ عنه، ولِهذا صحّ النّظر في الأمر: هل يقتضي التعجيل، ولم يصح ذلك في النّهي[2].

وقال ابن بَرهان: «**الإجماع منعقد على أنّ النهي يقتضي التكرار**»[3]، وخالفه الرازي وجعله قدرا مشتركا بين دلالة التكرار والمرة الواحدة، بحجة أنّ لفظ النّهي لا يمتاز في الدّلالة على أحدهما دون الآخر، فيصح أن يكون للتأبيد، كقول: لا تأكل أبدا، وللمرة الواحدة، كقول الطبيب: لا تأكل اللحم، ويريد بها مرة واحدة[4].

ونوقش قوله: بأنّ دلالة النهي على المرة الواحدة إنّما هو بقرينة، والكلام عند عدم القرائن[5].

وفي نظر الطّوفي فإنّ الخلاف لفظي، إذ إنّ مأخذ الخلاف هو: هل ترك المنهي عنه في الأزمان تركٌ واحدٍ نظرا إلى جنس الكفّ واتّحاده، أو تروك كثيرة نظرا إلى أشخاص الأزمان وتعدُّدِها؟ فالنافي لاقتضاء النهي التكرار قد قال به من جهة المعنى، إذ لا معنى للتكرار إلا الترك في جميع الأزمان، سواء باعتبار ماهيته البسيطة، أو باعتبار أزمنته المتعددة[6]، والصحيح أنّ تكرار النّهي يكون في فعل المكلّف وليس في التّرك،

---

(١) ينظر: أبو يعلى، العدة، ٢/ ٤٢٥-٤٢٦، والآمدي، الإحكام، ٢/ ١٨٧.

(٢) ينظر: البصري، المعتمد، ١/ ١٦٩، والزركشي، البحر المحيط، ٢/ ١٥٧.

(٣) نقله عنه الأصفهاني في الكاشف، ٤/ ١٤٥، والإسنوي في نهاية السول، ١/ ٤٣٥، وقال الآمدي في الإحكام، ٢/ ١٩٤: (اتفق العقلاء على أن النهي عن الفعل يقتضي الانتهاء عنه دائما، خلافا لبعض الشاذين)، وينظر: الآراء الشاذة في أصول الفقه، د/ عبد العزيز النملة، ٢/ ٧٧٣.

(٤) ينظر: المحصول، ٢/ ٢٨٢-٢٨٤.

(٥) ينظر: الأصفهاني، الكاشف، ٤/ ١٤٦، والإسنوي، نهاية السول، ١/ ٤٣٦

(٦) ينظر: شرح مختصر الروضة، ٢/ ٤٤٧.

فامتناع المكلّف هو المتكرّر كلّما دعته نفسه إلى إيجاد المنهي فيمتنع، وبتكرر الشهوة يتكرر الترك، وباستمرار الامتناع يستمر التكرار[1].

رابعاً: في اشتراط الإمكان: فالإمكان من شروط الأمر، وذلك باشتراط طاقة المكلّف وقدرته على الفعل، فالله لا يُكلّف نفسا إلا وسعها، وهو ليس من شروط النّهي، لأنّه ترك، والترك عدم، وترك العدم لا يتعّلق به طاقة ولا إمكان[2].

خامسا: في اقتضاء الحسن والقبح: فمقتضى الأمر حسن المأمور به والائتمار به، ومقتضى النهي قبح المنهي عنه وفعله[3]، «لأنّ الحكيم لا ينهى عن فعل إلا لقبحه، كما لا يأمر بشيء إلا لحسنه»[4].

سادسا: في اقتضاء الصحة والفساد: فالأمر يَقتضِي صحة المأمور به، والنّهي يقتضي فساد المنهي عنه[5].

سابعا: في اقتضاء معنى (أو) بين المأمورات والمنهيات: فما وَرَد نهيا منوّعا بلفظ (أو) فهو يقتضي النهي عن الجميع، كقوله تعالى: ﴿وَلَا تُطِعْ مِنْهُمْ ءَاثِمًا أَوْ كَفُورًا﴾[6]، وما ورد أمرا منوعا بلفظ (أو) فهو يقتضي الأمر على وجه التخيير بين أحد الأنواع المذكورة، كقول: كل خبزا أو تمرا أو لحما[7]، ومنه تخيير الأمر في قوله تعالى: ﴿فَفِدْيَةٌ مِّن صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ﴾[8].

---

(١) ينظر: أصول السرخسي، ١/ ٧٩.

(٢) ينظر: القرافي، العقد المنظوم،(ص٤٦٩).

(٣) ينظر: المرجع السابق.

(٤) البخاري، كشف الأسرار، ١/ ٢٥٧.

(٥) ينظر: الآمدي، الإحكام، ٢/ ١٩٠، والبخاري، كشف الأسرار، ١/ ٢٥٩، والعلائي، تحقيق المراد في إن النهي يقتضي الفساد، (ص١٣١).

(٦) من الآية ٢٤، من سورة الإنسان.

(٧) ينظر: ابن حزم، الإحكام، ٣/ ٤٣٤.

(٨) من الآية ١٩٦، من سورة البقرة.

٢- الأمر بالشيء هل هو نهي عن ضدّه؟:

صورة المسألة وتحريرها:

من المُسلّمات الدَّلاليّة أنّ بين الأمر والنهي منافاة في الوجود، ومغايرة على سبيل التضادّ، فالأمر طلب لإيجاد المأمور به على أبلغ الوجوه، والنهي طلب للامتناع عن إيجاد المنهي عنه على أبلغ الوجوه، فصار بين الأمر والنهي علاقة دلالية في دلالة أحدهما على النقيض أو الضدّ من الآخر، إذ إن الأمر بالشيء نهي عن تركه، والنهي عن الشيء أمر بتركه، حتى لا يجوز أن يُؤمر بالقيام والقعود جميعا في حالٍ واحدة[1]، فتبيّن أنّ العلاقة الدلالية بين الأمر والنّهي فرضت مسألة: (الأمر بالشيء هل نهي عن ضدّه) ودراستها في الأصول.

وقد درس الأصوليون هذه العلاقة بين الأمر والنهي وهم ويقصدون: هل النهي عن ضد الأمر مستفاد من لفظ الأمر أو من شيء آخر؟، ومحل دراستهم لهذه المسألة هو في الأمر المُضيّق المعيّن، فيخرج بذلك الواجب الموسّع والمُخيّر الذي له بدل أو فيه تخيير[2].

فإن كان للأمر بالشيء ضد واحد فالأمر به نهي عن ضدّه بلا خلاف بين الأصوليين، كالأمر بالإيمان هو نهي عن الكفر، كذلك إن كان للنهي ضدّ واحد فالنّهي عنه أمر بضدِّه بلا خلاف بين الأصوليين، كالنّهي عن صوم يوم العيد هو أمر بفطره، وإلّا أدّى ذلك إلى التناقض[3].

---

(١) ينظر: ابن حزم، الإحكام، ٣/ ٤٣٣-٤٣٤، والشيرازي، شرح اللمع، ١/ ٢٦٣.

(٢) ينظر: ابن السمعاني، قواطع الأدلة، ١/ ١٣٠، والبخاري، كشف الأسرار، ٢/ ٣٢٩،والزركشي، البحر المحيط، ٢/ ١٤٦، والشنقيطي، مذكرة أصول الفقه، (ص٣٦).

(٣) ينظر: الزركشي، البحر المحيط، ٢/ ١٤٤، وهو الإجماع الذي قصده الحافظ ابن حجر في قوله، فتح الباري، ٢٣/ ٢٩٣: (النهي عن الشيء أمر بفعل خلاف ما نهي عنه اتفاقا).

تحقيق الفقهاء في المسألة:

إن كان للأمر بالشيء أضداد كثيرة، فالذي عليه عامة الفقهاء وجمهور الأصوليين أنّه يلزم منه النهي عن جميع أضداده، كما في الأمر بالقيام يلزم منه النهي عن الركوع والسجود والاضطجاع، وذلك لضرورة توقّف فعل الأمر على ترك أضداده جميعا.

وإن كان للنّهي عن الشيء أضداد كثيرة فإنّه يستلزم الأمر بأحد أضداده، وذلك لاستحالة ترك المنهي عنه دون التلبّس بما ينافيه، كي يشتغل به عن فعل المنهي عنه، وذلك التلبّس الضروري يندفع بضدٍّ واحد، وليس المقصود إيجاد جميع الأضداد، كما في النهي عن الزنا، يندفع بأحد أضداده، كالنكاح أو التسرّي أو الصيام أو الاستعفاف مع التعزّب[1]. ويُستثنى من ذلك إذا ورد النّهي لأجل فعل ضدٍّ بعينه دون الأضداد الأخرى، فيتعيّن الأمر بهذا الضدّ بعينه، كالنهي عن البيع وقت النّداء يوم الجمعة، يلزم منه الأمر باستماع خطبة الجمعة وصلاتها دون غيره من أضداد البيع[2].

وأكثر المحققين يجعلون قاعدة (الأمر بالشيء نهي عن ضدّه) من لوازم المعنى وليس اللفظ، أي من طريق اللزوم العقلي المعنوي، لا القصد الطلبي اللفظي، فالقصد من الأمر إنما هو فعل المأمور به، فإذا كان من لوازمه ترك الضد صار تركه مقصودا لغيره، من باب أنّ الأمر بالشيء أمر بلوازمه، وأنّ ما لا يتمّ الواجب إلا به فهو واجب، وأنّ النهي عن الشيء نهي عمّا لا يتم اجتنابه إلا به، وكذلك ترك أضداد الأمر هو من لوازم فعل المأمور به وليس مقصودا للأمر، بحيث لو ترك الأمر عوقب على الترك لا على فعل الأضداد التي اشتغل بها[3]، وبذلك يكون النهي عن أضداد الأمر هو من

---

(١) ينظر: الجصاص، الفصول في الأصول، و البخاري، كشف الأسرار، ٢/ ٣٢٩، والقرافي، شرح تنقيح الفصول، (ص١٣٦)، وابن السمعاني، قواطع الأدلة، ١/ ١٢٣، وابن برهان، الوصول إلى الأصول، ١/ ١٦٤، والزركشي، البحر المحيط، ٢/ ١٤٦، والطوفي، شرح مختصر الروضة، ٢/ ٣٨٠،وابن اللحام القواعد والفوائد الأصولية، (ص٢٥٠).

(٢) ينظر: الأصفهاني، الكاشف عن المحصول، ٤/ ٢٠١.

(٣) ينظر: ابن السمعاني، قواطع الأصول، ١/ ١٢٩-١٣٠، والآمدي، الأحكام، ٢،١٧٢، وابن تيمية، مجموع =

باب المقاصد التابعة وليس المقاصد الأصليّة، « **وفي الفرق بينهما فقه كثير** »[١].

وقال بعض الأشاعرة إنّ الأمر بالشيء بعينه هو نهي عن ضدّه، أي إنّه نهي عنه من حيث الصيغة والمعنى، وهو زعم مبنيّ على القول بالكلام النفسي، المقتضي أن الأمر لا صيغة له، فالأمر هو عين النهي عن ضدّه، كالبعد عن المشرق هو عين القرب من المغرب، وهو بالإضافة للمشرق بعد وللمغرب قرب[٢]، وهو قول فاسد لفساد الزعم المبني عليه، لهذا فالمسألة ليست مبحثا لغويا محضا أو دلاليّا صرفا، بل هي أثر خلاف كلامي، فالمسألة « **من المسائل التي فيها النّار تحت الرماد** »[٣].

وذهب بعض متقدّمي المعتزلة إلى أن الأمر بالشيء ليس نهيا عن ضدّه مطلقا، بمعنى أنه ليس عينه ولا يستلزمه[٤]، وهو مبني على مذهبهم في وجوب اشتراط الإرادة في الأمر، فيشترطون إرادة الآمر المأمور به، ثم إنّ الآمر يأمر بالشيء ويغفل عن إرادة ضدّه، فدلّ على أنّ الأمر بالشيء ليس نهيا عن ضدّه[٥].

والظاهر أن خلافهم مع الجمهور في خصوص هذه المسألة هو لأجل انسجامهم مع أنفسهم -أيضا- في مسألة اشتراط إرادة الآمر المأمور به، وإلا فإنهم يسلمون بتوقّف فعل أحد الضدّين على ترك الآخر، لكنهم يقولون هو من باب ضرورة الفعل لا من باب اقتضاء اللفظ والطلب، كما ذهب لذلك الإمام الغزالي وقد وافق المعتزلة بخصوص هذه المسألة، وسلّم بأن ترك أضداد المأمور ذريعة لوجود المأمور به، بحكم ضرورة الوجود لا بحكم ارتباط الطلب به[٦]، فيؤول حقيقة قولهم إلى قول الجمهور

= الفتاوى، ١٠/ ٥٣١، وابن القيم، الفوائد، (ص١٢٤)،

(١) الشاطبي، الموافقات، ٣/ ٤٢٥

(٢) ينظر: ابن عقيل، الواضح، ٣/ ١٦١، والآمدي، الإحكام، ٢/ ١٧٠، والزركشي، البحر المحيط، ٢/ ١٤٥.

(٣) الشنقيطي، مذكرة أصول الفقه، (ص٣٧).

(٤) ينظر: البصري، المعتمد، ١/ ٩٧.

(٥) ينظر: ابن برهان، الوصول إلى الأصول، ١/ ١٦٥، والطوفي، شرح مختصر الروضة، ٢/ ٣٨٢.

(٦) ينظر: المستصفى، ١/ ٢٧٣.

القائل بأنّ الأمر بالشيء نهي عن ضده من حيث المعنى لا الصيغة، لضرورة توقّف الامتثال عليه[1].



(١) ينظر: الطوفي، شرح مختصر الروضة، ٢/ ٣٨٣.

المبحث الثاني:

دلالة الوضوح والخفاء

ويشتمل على ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: واضح الدّلالة.

المطلب الثاني: خفي الدلالة.

المطلب الثالث: العلاقة بين دلالة الواضح ودلالة الخفي.

تمهيد في وجه تقسيم الدلالة من حيث الوضوح والخفاء:

تناول الأصوليون الدلالة من حيث الوضوح والخفاء على أساس جواز احتمال اللفظ لأكثر من معنى، **فخلوص اللفظ لمعناه يجعله أوضح في الدلالة، وتعدّد معناه يجعله أضعف في الدلالة.**

وذلك «أنّ اللفظ إمّا أن يحتمل معنيين أو لا يحتمل إلا معنى واحدا، فإن لم يحتمل إلا معنى واحدا فهو **النّص**، وإن احتمل معنيين: فإمّا أن يكون راجحا في أحد المعنيين، أو لا يكون راجحا، فإن لم يكن راجحا في أحد المعنيين فهو **المجمل**، **وهو غير المتّضح الدلالة**، وإن كان راجحا في أحد المعنيين: فهو فإمّا أن يكون رجحانه من جهة اللفظ أو من جهة دليل منفصل، فإنْ كان من جهة اللفظ فهو **الظاهر**، وإن كان من جهة دليل منفصل فهو **المؤوّل**»[1].

فظهر من ذلك وجه تقسيم اللفظ من حيث الوضوح والخفاء، فالواضح هو المُتعيّن أو الراجح في معناه، كالنّص والظاهر والمؤوّل، والخفيّ هو غير الراجح في أحد معانيه، كالمجمل عند الجمهور.

والحنفيّة يلتزمون منهج القسمة الرباعيّة في وضوح الدلالة وخفائها، كما سيأتي بيانه.



(١) التلمساني، مفتاح الوصول، (ص٤٢٧).

المطلب الأول: واضح الدّلالة

١ - المرد بواضح الدّلالة:

الواضح في اللغة: هو الظاهر البارز البيِّن، ووضح الشيء واتّضح: أي بان، كما كانت العرب تُسمّي النّهار بالوضّاح[(١)].

والمراد بواضح الدّلالة باصطلاح الأصوليين (باعتبار الدلالة): هو **(ما دلّ على المراد بنفس صيغته، من غير توقُّفٍ على أمر خارجي)**[(٢)]، وباعتبار المدلول هو: **(ما فُهم المراد به من لفظه، ولم يفتقر إلى بيانه إلى غيره)** [(٣)].

ووضوح المراد من نفس الصيغة هو بمبادرة الأفهام إلى فهم دلالتها، دون واسطة خارجية تشرح المعنى وتدلّ عليه.

وقد يُعبّر عنه بالمُفسَّر، وهو اللفظ الذي ينبئ عن المراد بنفسه، أو يُعقل معناه من لفظه، ولا يفتقر إلى قرينة تُفسِّره، لِيشمل كلّ الألفاظ المستغنية في معرفة معانيها عما يُفسّرها[(٤)]، «**وكل خطاب استقل بنفسه، وعرف المراد به، فهو من المُفسَّر الذي يستغني عن البيان**»[(٥)]، وإنّما استغنى بفضل ظهور المعنى، وبغض النّظر عن درجة هذا الظهور، سواء كان جليا قطعيا أو غالبا ظنيا، فهو واضح الدلالة، لهذا يُطلق عليه الأصوليون كل المصطلحات التي تُفيد وضوح الدلالة، **كالمحكم، والمفسّر، والنّص، والظاهر**[(٦)]، مع التسليم باختلاف درجات وضوحها، إنّما تجتمع في القدر المشترك من

---

(١) ينظر: ابن فارس، مقاييس اللغة، ٦/ ١١٩، مادة (وضح)، وابن منظور، لسان العرب، ٢/ ٦٣٤، مادة (وضح).

(٢) ينظر: عبد الوهاب خلاف، علم أصول الفقه، (ص١٦١).

(٣) الباجي، الإشارات، (ص٥٥).

(٤) ينظر: أبو يعلى، العدة، ١/ ١٥٢.

(٥) ابن السمعاني، قواطع الأدلة، ١/ ٢٦٤.

(٦) ينظر: المرجع السابق، والرازي، المحصول، (١/ ٢٣١)، والإسنوي، نهاية السول، (١/ ٢٠٩)، ود/ يعقوب الباحسين، دلالات الألفاظ عند الأصوليين، ١/ ١٩٩.

وضوح الدلالة بنفس الصيغة.

٢ - أقسام واضح الدلالة:

واضح الدلالة ليس على وزان واحد في وضوحه، بل «يختلف باختلاف المتن»[(١)]، وذلك بحسب خلوص اللفظ للمراد نفسه، إذ إن المراد قد يظهر من اللفظ من غير احتمال، وقد يظهر مع احتمال مرجوح، «فهو على ضربين: محتمل وغير محتمل»[(٢)]، «**لأن الكلام متى وضح المراد به فقد ظهر، سواء كان محتملا لغيره أم لم يكن محتملا لغيره**»[(٣)]، ومن هنا اختلف واضح الدلالة في دلالته على المراد منه على أقسام، ولأقسامه منهجان، أحدهما للحنفية، والآخر للجمهور المتكلّمين، وفي الآتي بيانها:

أولاً: منهج الحنفية في واضح الدلالة:

قسّم علماء الحنفية واضح الدّلالة في دلالته على معناه إلى أربعة أقسام، اقتضاها احتمال دلالة الواضح للتأويل أو التخصيص أو النسخ، فقوة وضوحه بنفيه لهذه الاحتمالات، وضعف وضوحه بقابليته لها، وهي في ترتيب تصاعدي(تعلِّي) إلى قوة الوضوح:

١ - الظاهر. ٢ - النص. ٣ - المفسَّر. ٤ - المحكم

وفي الآتي بيانها مع بيان أحكامها الدلاليّة:

أوّلاً: الظاهر: ذهب المتقدمون من الحنفية إلى أن الظاهر هو (**اسم لكل كلام ظهر المراد منه للسامع بصيغته**)[(٤)].

---

(١) التلمساني، مفتاح الوصول، (ص٣٦٧).

(٢) الباجي، الإشارات، (ص٥٥).

(٣) البصري، المعتمد، ١/ ٢٩٥.

(٤) ينظر: الدبوسي، تقويم الأدلة، (ص ١١٦)، وأصول البزدوي مع كشف الأسرار للبخاري ١/ ٤٦، وأصول السرخسي ١/ ١٦٣، وقد زاد فيه لفظ «من غير تأمل».

وشرط المتأخرون ألا يكون معناه مقصوداً بالسَّوْق أصلاً، لِيكون: (**ما ظهر المراد منه للسامع بصيغته، مع كونه غير مقصود بالسوق أصلاً**) أي غير مقصود في سياق الكلام. بل سياق الكلام لغيره، وزادوا هذا القيد لأجل تمييزه عن النّص[1]، ولم يتفق كل المتأخرين على هذا الشرط، بل منهم مَن وافق المتقدمين على عدم اشتراطه[2].

ومثال الظاهر: قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾[3].فهو ظاهر في تحليل البيع وتحريم الربا، وعند من يشترط عدم السوق للمراد منه يقول: إن الآية سيقت للتفريق بين البيع والربا رداً على من قال بتماثلهما، فهو نص في التفرقة بين البيع والربا، وظاهر في تحليل البيع وتحريم الربا[4].

وشرط عدم السوق في الظاهر عند متأخّري الحنفيّة لا يطّرد في كلّ الظواهر، حيث لا نجده في مثل قوله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا﴾[5]. فهو ظاهر يُوقف على المراد منه بسماعه، مع كون هذا الظاهر مقصودا في سوق الآية، وهو وجوب قطع السارق[6].

ثانياً: النّص: عرفه البزدوي بأنه: «**ما زاد وضوحاً على الظاهر بمعنى من المتكلم لا في نفس الصيغة**»[7]. وقد أطلق الدبوسي[8] التعريف دون التقييد بالمتكلم، فقال:

---

(١) ينظر: البخاري، كشف الأسرار، ١/ ٤٦، وابن أمير حاج، التقرير والتحبير، ١/ ١٤٦، والتفتازاني، التلويح مع التوضيح، ١/ ٢٣٨.

(٢) ينظر: منلا خسرو، مرآة الأصول، ١/ ٤٠٠.

(٣) من الآية ٢٧٥ من سورة البقرة.

(٤) ينظر: التفتازاني، التلويح مع التوضيح، ١/ ٢٣٩.

(٥) من الآية: ٣٨ من سورة المائدة.

(٦) ينظر: الدبوسي، تقويم الأدلة، (ص ١١٦)، والبخاري، كشف الأسرار، ١/ ٤٦-٤٧، والتفتازاني، التلويح مع التوضيح ١/ ٢٣٨.

(٧) أصول البزدوي مع كشف الأسرار (١/ ٧٣).

(٨) هو عبيد الله بن عمر بن عيسى الدبوسي، من كبار فقهاء الحنفية، يضرب به المثل في النظر واستخراج الحجج،من =

« النّص: هو الزائد على الظاهر بياناً إذا قوبل به »[1].

أمّا قوّة وضوح النّص على الظاهر عند متأخّري الحنفيّة فهو باشتراط دلالة السوق في النّص – أيضا – ، لتمييزه عن الظاهر[2]، وإنْ كان بعضُهم لا يقرّ أن التمايز بين النّص والظاهر بمجرّد السّوق، بل هو بالوضوح والشهرة تارة، وقد يكون بمجرّد السّوق أو عدمه تارة أخرى[3].

ومثال النص: قوله تعالى: ﴿ وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُم مِّنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ ﴾[4]،فهو نص في بيان العدد الحلال من النساء، بقصره على أربع فحسب[5].

وحكم الظاهر والنّص: وجوب العمل بما دلّ عليهما من الأحكام حتى يقوم دليل على تخصيصهما، أو تأويلهما، أو نسخهما، لأن القاعدة الدلالية تنص على عدم صرف اللفظ عن ظاهره إلا إذا اقتضى ذلك دليل من وجوه التأويل، مثل: صرف دلالة العموم إلى الخصوص، وصرف دلالة الإطلاق إلى التقييد، وصرف دلالة الحقيقة إلى المجاز.

وثمرة تميّز النّص على الظاهر هو عند تعارُضِهما، فيُقدّم النّص على الظاهر بفضل زيادته الدلاليّة على الظاهر[6]. كتقديم دلالة وجوب الرضاعة حولين كاملين في قوله تعالى: ﴿ وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ ﴾[7]، على دلالة وجوبها ثلاثين شهرا في قوله

= أهل « دبوسة » بلدة بين بخارى وسمرقند، توفي سنة ٤٣٠، من مصنفاته: تقويم الأدلة، وكتاب الأسرار. [ينظر: الجواهر المضية ٢/ ٣٣٩، وطبقات الحنفية لابن الحنائي (ص ١٩١)].

(١) تقويم الأدلة (ص ١١٦)، ود/ محمد أديب، ينظر تفسير النصوص، ١/ ١٤٨.

(٢) ينظر: البخاري، كشف الأسرار، ١/ ٤٦، والتفتازاني، التلويح مع التوضيح، ١/ ٢٣٨.

(٣) ينظر: البخاري، كشف الأسرار، ١/ ٤٦.

(٤) من الآية ٣ من سورة النساء.

(٥) ينظر: البخاري،كشف الأسرار، ١/ ٤٨، وأصول السرخسي، ١/ ١٦٤.

(٦) ينظر: أصول السرخسي، ١/ ١٦٥، وعبد الوهاب خلاف، علم أصول الفقه، (ص١٦٣).

(٧) من الآية ٢٣٣، من سورة البقرة.

تعالى: ﴿وَحَمْلُهُۥ وَفِصَٰلُهُۥ ثَلَٰثُونَ شَهْرًا﴾[1]، إذ إن الأولى نص في المدة حين سيقت لأجل بيانها، والأخرى ظاهرة في المدّة حين سيقت لأجل بيان منّة الوالدة على الولد[2].

ثالثاً: المُفسَّر: وهو (**اسم للفظ الذي يُعرَف المراد منه بدلالة واضحة، على وجه لا يبقى معه احتمال التأويل أو التخصيص، مع بقاء احتمال النسخ في عهد النبوّة**)[3].

فيفوق اللفظ المفسّر دلالةَ النّص وضوحا بزوال احتمال المُفسّر للتأويل أو التخصيص، اللّذين يحتملهما الظاهر والنّص[4].

ومثال المفسّر: قوله تعالى: ﴿فَسَجَدَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ﴾[5]. فإن لفظ الملائكة عام يحتمل الخصوص، ثم فسّرت الآية تأكيد عمومه بلا تخصيص بقوله: ﴿كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ﴾، فانقطع الاحتمال[6].

وحكم المفسَّر: وجوب العمل بما دلَّ عليه قطعاً على وجه لا يبقى معه احتمال التأويل أو التخصيص، إلا إذا طرأ عليه نسخ، لجواز نسخه[7].

رابعاً: المحكم: وهو زائد على ما سبق في المصطلحات الثلاثة، باعتبار إحكام المراد منه حال كونه ممتنعا عن احتمال التأويل أو التخصيص أو النسخ والتبديل[8].

فيسوغ أن يكون اصطلاحه عند الحنفية بأنه: (**اللفظ الذي دلّ على معناه دلالة قطعية، لا تحتمل تأويلاً ولا تخصيصاً ولا نسخاً في عهد النبوة ولا بعدها**)[9]. وهذا المصطلح

---

(١) من الآية ١٥، من سورة الأحقاف.

(٢) ينظر: البخاري، كشف الأسرار، ١/ ٧٢.

(٣) ينظر: أصول السرخسي، ١/ ١٦٥،ولم يذكر احتمال بقاء النسخ، لكنه مفهوم من سياق كلامه.

(٤) ينظر المرجع السابق.

(٥) من الآية ٣٠ من سورة الحجر.

(٦) ينظر أصول السرخسي، ١/ ١٦٥، والبخاري، كشف الأسرار، ١/ ٥٠.

(٧) ينظر: المرجعان السابقان.

(٨) ينظر: أصول السرخسي، ١/ ١٦٥، والنسفي، كشف الأسرار، ١/ ٢٠٩.

(٩) ينظر: تفسير النصوص، د/ محمد أديب،١/ ١٧١.

هو حقيقة عرفية عند الأصوليين دون غيرهم، إذ قد يكون المحكم والمحكمات أعمّ من هذا التعريف عند سواهم من أهل الفنون[1].

ولم يزدد المحكم وضوحا على المُفسّر، فمراتب الوضوح قد تمّت عند المفسّر، وإنّما ازداد عليه بقوّة أخرى، وهي انقطاع احتمال نسخه، وانقطاع نسخه إمّا يكون لمعنى في ذاته، كآيات التوحيد والصفات **ويُسمّى محكما لعينه**، وإمّا يكون بوفاة النبي ﷺ **ويُسمّى مُحكما لغيره**[2]، لهذا يندرج المفسّر غير المنسوخ في المحكم لغيره بعد وفاة النبي ﷺ.

ومثال المحكم:

- الآيات الدالة على وحدانية الله تعالى وصفاته[3]، كقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾[4].
- أو النصوص الدالّة على أمهات الفضائل، وقواعد الأخلاق، وأصول الدين، والتي لا تختلف باختلاف الأحوال والأزمان، كالعدل وبر الوالدين وصلة الرحم والوفاء بالعهد[5].
- أو النصوص التي دلت على مدلول جزئي وقد وقع التصريح بدوامه وتأبيده[6].

مثل قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لَكُمْ أَن تُؤْذُوا۟ رَسُولَ ٱللَّهِ وَلَآ أَن تَنكِحُوٓا۟ أَزْوَٰجَهُۥ مِنۢ بَعْدِهِۦٓ

---

(١) ينظر: ابن أمير حاج، التقرير والتحبير، ١/ ١٤٨.

(٢) ينظر: النسفي، كشف الأسرار، ١/ ٢٠٩.

(٣) ينظر: المرجع السابق، وبعض الأصوليين يشكك في دخول آيات الوحدانية في هذا القسم، لأن آيات الوحدانية لا تقابل بآيات الأحكام،ولأنّ عدم احتمال النسخ يكون بلفظ يدلّ عليه،كقول: (أبدا)، (وإلى يوم القيامة)، وليس كذلك في الآية، ينظر: التفتازاني، التلويح مع التوضيح، ١/ ٢٤٠، والتقرير والتحبير، ١/ ١٤٩-١٥٠.

(٤) من الآية ٦٢، من سورة العنكبوت.

(٥) ينظر: د/ محمد أديب، تفسير النصوص، ١/ ١٧٢.

(٦) ينظر المرجع السابق، والتقرير والتحبير، ١/ ١٥٢، والتفتازاني، التلويح مع التوضيح، ١/ ٢٤٠.

أَبَدًا ﴾[1]. وقولـه ﷺ: **(الجهـاد مـاض منـذ بعثنـي الله إلى أن يقاتـل آخـر أمتـي الدجال)**[2] **المحكـم**: يجـب العمـل بـه قطعـاً، فـلا يحتمـل تخصيـصاً ولا تـأويلاً ولا نسخاً[3]. ومن هنا كانت دلالته على الحكم أقوى من جميع الأنواع الثلاثة السابقة لنفيه قبول أيّ احتمال[4].

ثانياً: منهج المتكلمين في واضح الدلالة:

جعل جمهرة المتكلمين معيار تقسيم واضح الدلالة هو **قبول الاحتمال من عدمه**، فما يَقبل الاحتمال فهو الظاهر الأقل دلالة، وما لا يقبل الاحتمال فهـو النّص الأوضـح دلالة، فالقسمة ثنائيّة، وفي الآتي بيانهما مع أحكامهما الدلاليّة:

أوّلاً: الظاهر: وهو: **(ما دلّ على معنى بالوضع الأصلي، أو العرفي، ويحتمل غيره احتمالاً مرجوحاً)**. هذا تعريف الآمدي الذي عده مانعاً جامعاً لـه[5]، وهـو بكـل حـال من أجمع حدود الظاهر عندهم.

وقولـه: (بالوضـع الأصـلي، أو العـرفي) لإدخـال الحقيقـة الوضـعية والعرفيـة، وإخراج المجاز المُفتقر للقرينـة كـإطلاق الأسـد عـلى الإنـسان الـشجاع، فـإطلاق لفـظ الأسد على الحيوان المفترس **ظاهر**، وعلى الرجل الشجاع **مؤوَّل**[6].

وقوله: (ويحتمل غيره احتمالا مرجوحا)، لإخـراج الـنّص الـذي لا يحتمـل غـيره، والمجمل كالمشترك الذي يحتمل معنيين فأكثر على حدٍّ سواء[7].

---

(١) من الآية ٥٣ من سورة الأحزاب.

(٢) أخرجه أبو داود في سننه، باب في الغزو مع أئمة الجور، (ص ٣٨٤) رقم ٢٥٣٢، وفي سنده يزيد بـن أبي شـيبة وهـو في حكم المجهول، ينظر: نصب الراية ٣/ ٥٨٢.

(٣) ينظر: ابن أمير حاج، التقرير والتحبير لابن الأمير ١/ ١٥٢.

(٤) ينظر: د/ محمد أديب، تفسير النصوص، ١/ ١٧٥.

(٥) الإحكام ٣/ ٥٢.

(٦) ينظر: الجويني، البرهان، ١/ ٢٧٩.

(٧) ينظر: الآمدي، الإحكام، ٣/ ٥٢.

ومثال الظاهر: قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّمَا ٱلۡخَمۡرُ وَٱلۡمَيۡسِرُ وَٱلۡأَنصَابُ وَٱلۡأَزۡلَٰمُ رِجۡسٞ مِّنۡ عَمَلِ ٱلشَّيۡطَٰنِ فَٱجۡتَنِبُوهُ﴾[1]، فالأمر بالاجتناب ظاهرٌ في الوجوب[2].

وحكم الظاهر: يجب اتباعه والعمل بها دلّ عليه، ولا يجوز الاعتراض عليه إلا بالتأويل الراجح أو التخصيص الصحيح، وتسوغ فيه المناظرة والاجتهاد، لجواز احتماله[3].

ثانياً: النّص: ولهم في تعريفه أوجه:

الأول: هو (**كلّ خطاب يعلم ما أريد به من الحكم**)[4]. فجعلوه بهذا المعنى شاملا للظاهر، وهو كذلك عند العلماء المتقدمين كالشافعي وأحمد بن حنبل[5]، لاكتفائهم بمجرّد ظهور المعنى من اللفظ، إذ إنّه« منطبق على اللغة، ولا مانع منه في الشرع، والنص في اللغة بمعنى الظهور، تقول العرب: نصت الظبية رأسها إذا رفعته وأظهرته»[6]، وإن كانوا يلحظون أن منه ما يقبل التأويل ومنه ما لا يقبل، فالنص والظاهر يشتركان في الرجحان، وهذا القدر المشترك بينهما يُسمّى بـ(**المحكم**)[7]إلا أنّ النص راجح مانع من النقيض، والظاهر راجح غير مانع من النقيض[8]، وبهذا الفرق « **يمتاز الظاهر عن النّص امتياز العامّ عن الخاص**»[9]

---

(١) من الآية ٩٠، من سورة المائدة.

(٢) ينظر: الطوفي، شرح مختصر الروضة، ١/ ٥٥٦.

(٣) ينظر: الطوفي، شرح مختصر الروضة، ١/ ٥٥٩، والشاطبي، الموافقات، ٥/ ٤٠١، والشوكاني، وإرشاد الفحول، ٢/ ٣٨.

(٤) ينظر: البصري، المعتمد، ١/ ٢٩٤.

(٥) ينظر: المرجع السابق، والجويني، البرهان، ١/ ٢٧٩، والغزالي، المستصفى، ٣/ ٨٤، والمسودة، آل تيمية، ٢/ ١٠٠٢.

(٦) الغزالي، المستصفى، ٣/ ٨٥.

(٧) ينظر: الرازي، المحصول، ١/ ٢٣١.

(٨) ينظر: الرازي، المحصول، ١/ ٢٣١.

(٩) المرجع السابق، ٣/ ١٥٢.

الثاني: هو (**ما لا يتطرّق إليه احتمال يعضده دليل**)[1]، وهو تعريف يرفع النّص فوق دلالة الظاهر، ولا يمنعه من الاحتمال النّاشئ من غير دليل، فانحسام جميع جهات التأويلات عزيز نادر في باب الدّلالات، لهذا فهو أوجه التعريفات من حيث الواقع[2]، إذ قد يتطرّق إلى النّص احتمال غريب نادر، والنّادر لا حكم له[3].

الثالث: هو (**ما لا يتطرّق إليه احتمال لا على قرب ولا على بعد**)[4]، ويعبّر عنه بعضهم بقوله: هو «**الصريح في معناه**»[5]، أي الخالص من كلّ شيء سوى دلالته على معناه الصريح، فلا يشوبه احتمال.

والغزالي لا يمانع من إطلاق المعاني الثلاثة على النص، ويقوِّي الإطلاق الثالث الذي يمنع تطرق أي احتمال إلى النص بدليل أو بغير دليل، وذلك لأمرين، هما:

- أنّه أوجه لموافقته اللغة، وأوفى بمكانة النّص.
- وأبعد عن اشتباهه بالظّاهر[6].

والمعنى المدلول عليه بالنّص قد يكون معنى واحدا لا يتعدّد، وقد يكون أكثر من معنى يحتملها كلّها على وجه القطع، فيكون اللفظ نصّاً واحتمالاته مستوية في القطع[7].

ومثاله: قوله تعالى: ﴿فَصِيَامُ ثَلَٰثَةِ أَيَّامٍ فِى ٱلْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ﴾[8]، فهو نصّ قطعي في لفظ السبعة والثلاثة بلا احتمال، ونص في احتمالات الموضع الذي يَرجع إليه، بأن يكون غربا أو شرقا أو شمالا أو جنوبا أو مدينة أو بريّة أو قرية، وجميع هذه

(١) ينظر: لغزالي، المستصفى، ٣/ ٨٥، وأبو يعلى، العدة ١/ ١٣٨.

(٢) ينظر: الجويني، البرهان، ١/ ٢٧٨، والشاطبي، الموافقات، ٥/ ٤٠٢..

(٣) ينظر: ينظر: التلمساني، مفتاح الوصول، (ص٤٣٤).

(٤) ينظر: الغزالي، المستصفى، ٣/ ٨٤.

(٥) ينظر: الطوفي، شرح مختصر الروضة، ١/ ٥٥٤.

(٦) ينظر: الغزالي، المستصفى، ٣/ ٨٧.

(٧) ينظر: القرافي، الفروق، ٢/ ١٥٩.

(٨) من الآية ١٩٦، من سورة البقرة.

الاحتمالات يدلّ عليها اللفظ قطعا بلا اختلاف[1].

وحكم النّص: القطع بدلالته، ووجوب العمل فيه حتى يرد ما ينسخه، ويُعدّ تركه أو المناظرة فيه عنادا ومراغمةً للشرع[2]، فـ« **لا يقبل الاعتراض إلا من غير جهة دلالته على ما هو نصّ فيه** »[3].

٣- وضوح الدّلالة بالقرائن:

تختلف درجات وضوح دلالة اللفظ بحسب ما يحتفّ به من قرائن تدلّ على المراد، سواء كان ذلك في دلالة الظاهر أو النّص، إذ إن وضوح الكلام وخفاءه يعتمد على جملة النّص من حيث التركيب والسياق والقرائن المؤكّدة للمعنى المراد، وذلك أمر زائد على دلالة الصّيغة الموضوعة بإزاء المعنى، لأنّ « ظهور المعنى من اللفظ: تارة يكون بالوضع اللغوي؛ أو العرفي؛ أو الشرعي؛ إما في الألفاظ المفردة وإما في المركبة. وتارة بما اقترن باللفظ المفرد من التركيب الذي تتغير به دلالته في نفسه، وتارة بما اقترن به من القرائن اللفظية التي تجعله مجازا، وتارة بما يدل عليه حال المتكلم والمخاطب والمتكلَّم فيه »[4]، وكلّ ذلك يجعل اللفظ الظاهر متفاوت الدّلالة من حيث الظهور، فقد يقوى وقد يضعف بحسب ما يحتفّ به من قرائن ومساقات، وبحسب بصيرة المُستدلّ وجودة فهمه، حيث « **القطع والظنّ يكون بحسب ما وصل إلى الإنسان من الأدلة، وبحسب قدرته على الاستدلال** »[5].

من هنا لحظ الأصوليون بأنّ دلالة اللفظ على معناه على وجه القطع في غاية النّدور، لأنّ إفادته القطع موقوفة على نفي احتمالات عدّة، منها: « عدم الاشتراك،

---

(١) ينظر: القرافي، الفروق، ٢/ ١٥٩.

(٢) ينظر: الطوفي، شرح مختصر، ١/ ٥٥٥.

(٣) التلمساني، مفتاح الوصول، (ص٤٢٦).

(٤) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٣٣/ ١٨١.

(٥) المرجع السابق، ١٩/ ٢١١، ومنهاج السنة، ٥/ ٩١.

وعدم المجاز، والنقل الشرعي أو العادي، والإضمار، والتخصيص للعموم، والتقييد للمطلق، وعدم الناسخ، والتقديم والتأخير، والمعارض العقلي، وإفادة القطع مع اعتبار هذه الأمور متعذّر»[1]، فإذا تعذّر خلوص اللفظ لدلالته لدرجة القطع فإنّ التعويل على القرائن المشاهدة التي تفيد اليقين، فإنّ «للظهور مراتب تنتهي إلى اليقين والقطع بمراد المتكلم، بحسب الكلام في نفسه وما يقترن به من القرائن الحالية واللفظية وحال المتكلم به وغير ذلك»[2]، ومن ثمّ فقد اعتبر الأصوليون بالقرائن الدالّة على وضوح النّص حتى قطعيّة دلالته على معناه، ولم يركنوا كثيرا إلى دلالة البنية اللفظية في الدلالة على المعنى فحسب، بل القرائن الحاليّة والمقاليّة حاسمة في الدلالة على المراد.

وتلك سِمة دلاليّة انتهجها أهل اللغة وأقرّوا بها في سبيل تحصيل الدلالة اللفظيّة، فإنّ «**سياسة القرينة في العربية شريعة من شرائع الألفاظ**»[3]، وكذلك انتهجها الأصوليون، وتوخّوا بها ضبط المعاني، قال إمام الحرمين الجويني: «المقصود من النصوص الاستقلال بإفادة المعاني على قطع، مع انحسام جهات التأويلات وانقطاع مسالك الاحتمالات، **وهذا وإن كان بعيدا حصوله بوضع الصّيغ ردّا إلى اللغة، فَمَا أكثر هذا الغرض مع القرائن الحالية والمقاليّة**»[4].

ودلالة القرائن على مدلولاتها تتفاوت في القوّة والضعف، فقد تصل في القوّة إلى درجة القطع، كدلالة الرماد على النار، وقد تضعف دلالتها حتى تصير مُجُرّد احتمال،

---

(١) الشاطبي، ١/ ٢٧-٢٨، وينظر: نفس المرجع، ٢/ ٨٠،وهو مستفاد من نظرية الرازي في ظنية الأدلة النقليّة، ينظر: معالم أصول الدين، (ص٢٤).

(٢) ابن القيم، إعلام الموقعين، ٤/ ٥١٨.

(٣) إعجاز القرآن والبلاغة النبوية، (ص٥٤).

(٤) البرهان، ١/ ٢٧٨.

وذلك يُدركه الناظر بالتأمّل، ويبني عليه القطع أو الظنّ[1].

وأصل ذلك أنّ الظنّ يتزايد كتزايد النبات، وكنموّ بدن الصبي عقله، وكتتابع ضوء الصبح، كذلك تزايد عدد المخبرين عن الخبر الواحد، يبدأ ظناً وينتهي علما[2]، وهكذا فإنّ للقرائن « درجات في الميل إلى الزيادة والنقصان لا تحصى، فمن سمع من عدل شيئا سكنت إليه نفسه، فإن انضاف إليه ثان زاد السكون، وإن انضاف إليه ثالث زاد السكون والقوة، فإن انضافت إليه تجربة - لصدقهم على الخصوص - زادت القوة،... **وهكذا لا يزال يترقّى قليلا إلى أن ينقلب الظن عِلما عند الانتهاء إلى حد التواتر** »[3].

٥- اللفظ المؤوّل يجري مجرى الظاهر ويتكيّف به:

اللفظ المؤوّل هو (**الذي تُرك ظاهره بدليل صحيح**)[4]، وهو ناتج عن التأويل الصحيح الذي هو: (**حمل الظاهر على المحتمل المرجوح، بدليلٍ يُصيّره راجحا**)[5]. وذلك أن المطلوب في الشريعة هو معرفة الحق، ومعرفته إمّا أن تكون قطعيّةً لا نزاع فيها، وإمّا أن تكون ظنيّة فيتعيّن في الظنيّات الأرجح فالأرجح، ولا شك أن الضعيف المرجوح منها قد يقوى بغيره، حتّى يصير أقوى مما كان أقوى منه، وذلك أمر مدرك في الحسّ، وكذلك في دلالة الألفاظ، فقد يكون أحد مدلولي اللفظ أرجح من الآخر، لكن ذلك المدلول المرجوح قد يوافقه دليل من خارج، فإذا انضمّ إليه تقوّى به على

---

(١) ينظر: د/ مصطفى الزرقا، المدخل الفقهي، ٢/ ٩٣٦، ود/ محمد الجزائري، نظرية الأصل والظاهر، (ص٦٩)

(٢) ينظر: أبو يعلى، العدّة، ١/ ٨٣، والطوفي، شرح مختصر الروضة، ٢/ ٩٢.

(٣) الغزالي،المستصفى،١/ ١٣٧

(٤) ينظر: .الزركشي، البحر المحيط، ١/ ٣٢٧.

(٥) ينظر: ابن قدامة، روضة الناظر، ١/ ٥٠٨، والطوفي، شرح مختصر الروضة، ١/ ٥٦٣، والشوكاني، إرشاد الفحول، ٢/ ٣٢.

الراجح وظهر عليه[1]، و« **تأويل الظواهر في الجملة سائغ إذا قام الدليل عليه، ولا بدّ من دليل** »[2]، إنّما التأويل الصحيح للظاهر هو بمعنى دلالة الظاهر من حيث الوضوح، ويجري مجراها.

وحتى يكون التأويل صحيحا مقبولا يجب اجتماع ثلاثة شروط فيه، هي:

١- أن يكون المُتأوِّل أهلاً للاجتهاد والتأويل.

٢- وأن يكون اللفظ المصروف عن ظاهره الراجح مُحتملاً للمعنى المصروف إليه.

٣- أن يكون الدليل الصارف للفظ عن مدلوله الظاهر راجحا على ظهور اللفظ في مدلوله[3]، لأنّ التأويل ظاهر كذلك في دلالته، فيجب ظهور دلالته.

ومثاله: تأويل معنى النسيان في قوله تعالى: ﴿ نَسُواْ ٱللَّهَ فَنَسِيَهُمْ ﴾[4]، فظاهر النسيان في عرف الاستعمال هو « الترك مع غفلة »[5]، وصح تأويله بصرفه إلى معنى: (الترك والإعراض)، بدليل قوله تعالى: ﴿ وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا ﴾[6]، وقوله: ﴿ لَّا يَضِلُّ رَبِّي وَلَا يَنسَى ﴾[7]، ثم إن لفظ (النسيان) يحتمل معنى الترك[8].

ويعتبر جماعة من الأصوليين أن اللفظ المؤوّل قبل رجحان تأويله من (**المتشابه**)، الذي هو جنس للمجمل والمؤوّل، فـ « **فالمجمل والمؤوّل مشتركان في أنّ كلّا منهما يفيد معناه إفادة غير راجحة، إلا أن المؤول مرجوح أيضا، والمجمل ليس مرجوحا بل مساويا، فالقدر المشترك بينهما من عدم الرجحان يسمى بالمتشابه، فهو جنس لنوعين**:

---

(١) ينظر: الطوفي، شرح مختصر، ١/ ٥٦١-٥٦٢.

(٢) ابن السمعاني، قواطع الأدلة، ١/ ٤١٠.

(٣) ينظر: الآمدي، الإحكام، ٣/ ٥٤.

(٤) من الآية ٦٧، من سورة التوبة.

(٥) القرافي، الفروق، ٤/ ٤٥٧

(٦) من الآية ٦٤، من سورة مريم.

(٧) من الآية ٥٢، من سورة طه.

(٨) ينظر: البخاري، كشف الأسرار، ١/ ٥٧، وينظر مزيد من الأمثلة (ص٣٧٥) من هذه الدراسة.

المجمل والمؤول»[1].

والمؤوّل الراجح بعد رجوحه يتكيّف بالظاهر ويجري مجراه، حيث «**يؤول إلى الظهور عند اقتران الدليل به**»[2]، وهو أحد نوعي الظاهر، فاللفظ الظاهر إمّا أن يكون ظهوره «من جهة دليل اللفظ، أو من جهة دليل منفصل، فإن كان من جهة اللفظ فهو (**الظاهر**)، وإن كان من جهة دليل منفصل فهو (**المؤوّل**) »[3]، لهذا ساغ عند إمام الحرمين أن يكون بعض الظاهر «**لفظة** معقولة المعنى، لها حقيقة ومجاز، فإنْ أُجريت على حقيقتها كانت **ظاهرا**، وإذا عُدلت إلى جهة المجاز كانت **مؤولة**»[4].

فوجب أن يتكيّف المؤوّل بدلالة الظاهر في معناه، لأنّ الكلام المفيد إمّا نص أو ظاهر أو مجمل[5]، والنص ممانع للتأويل لامتناعه عن الاحتمال[6]، كما أن المؤوّل ليس من المجمل المفتقر إلى بيان، لأنّ اللفظ المؤوّل بيّن ظاهر في تأويله، فوجب تصنيف المؤوّل الصحيح بدلالة الظاهر، ووجه تكييفه بالظاهر أنّ التأويل لا يصح إلا عندما يعتضد بنص أو شاهد يجعل الاحتمال البعيد راجحا على الاحتمال القريب[7]، وبذلك يجري «**على مقتضى الظاهر المُقرّر في لسان العرب، ويجري على مقاصد العربيّة**»[8]، وإن لم يجر مجرى الظاهر كان خروجا عن ظاهر الدلالة وتحريفا لها، لأنّ «ترك الاحتمال

---

(١) الإسنوي، نهاية السول، ١/ ٢٠٩.

(٢).الإسنوي، نهاية السول، وينظر: الزركشي، البحر المحيط، ١/ ٣٢٧.

(٣).التلمساني، مفتاح الوصول، (ص٤٢٧-٤٢٨).

(٤).البرهان، ١/ ٢٧٩.

(٥) ينظر: الغزالي، المستصفى، ٣/ ٢٧.

(٦) ينظر: الباجي، الإشارات، (ص٥٥).

(٧) ينظر: البخاري، كشف الأسرار، ١/ ٥٧، والغزالي، المستصفى،٣/ ٨٨، والآمدي، الإحكام، ٣/ ٥٣،والطوفي، شرح المختصر، ١/ ٥٦٨، والزركشي، ٣/ ٢٦، والأصفهاني، بيان المختصر، ٢/ ٤١٨، وحاشية العطار على المحلي، ٢/ ٨٨.

(٨) الشاطبي، الموافقات، ٤/ ٢٣٢.

الظاهر الراجح إلى الاحتمال الخفيّ المرجوح كترك النّص إلى غيره، وإن كان الثاني أقبح وأفحش»[1].

ومن آثار تكيّف المؤوّل بالظاهر هي المشابهة بينهما من حيث الفهم والعمل، غير أنّ شبهة تقوية الضعيف على القوي في المؤوّل جعله أدنى رتبة من الظاهر، كما قال السرخسي: «وأمّا حكم المؤول فوجوب العمل به على حسب وجوب العمل بالظاهر، إلا أن وجوب العمل بالظاهر ثابت قطعا ووجوب العمل بالمؤول ثابت مع احتمال السهو والغلط فيه»[2].

وقد قسّم بعض الأصوليين الظاهر إلى: ظاهر بالوضع، وظاهر بالدليل.

فأمّا الظاهر بالوضع: فهو الظاهر بوضع اللغة أو بوضع الشرع، كلفظ الأمر ظاهر في الطلب، ولفظ الصيام ظاهر في المخصوص في عرف الشرع.

وأمّا الظاهر بالدليل: فهو التأويل الذي ظهر ورجح بدليله، كظهور الأمر في بعض الأخبار، مثل قوله تعالى: ﴿ **وَٱلْوَٰلِدَٰتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ** ﴾[3]، وقوله: ﴿ **لَّا يَمَسُّهُۥٓ إِلَّا ٱلْمُطَهَّرُونَ** ﴾[4]، فظاهرها الإخبار، غير أنّنا أوّلناه بالحمل على معنى الأمر، بدليل أنّ خبرها قد يتخلّف فيكون خبر الله على خلاف مُخبِره، لأنّنا رأينا الوالدات يرضعن أكثر من حولين وأقلّ، ورأينا المصحف يمسّه الطاهر وغير الطاهر[5]، **فالظاهر يُحمل على أولى وأظهر احتمالاته، سواء كان ظاهرا بالوضع أو بالدليل**[6].

وإن قسّم الأصوليون دلالة الظاهر إلى ظاهر بالوضع وآخر بالدليل الذي هو

---

(١) الطوفي، شرح مختصر الروضة، ١/ ٥٥٩.

(٢).الزركشي، البحر المحيط، ١/ ٣٢٧.

(٣) من الآية ٢٣٣، من سورة البقرة،

(٤) من الآية ٧٩، من سورة الواقعة.

(٥) ينظر: الكلوذاني، التمهيد، ١/ ٨.، والشاطبي، الموافقات، ٣/ ٣٣٢.

(٦) ينظر: ابن السمعاني، قواطع الأدلة، ١/ ٢٦٢.

(التأويل) ، فإنّ الدلالة المصروف عنها في التأويل دلالة ظاهرة، والمصروف إليها دلالة مؤوّلة، وذلك تقسيم اصطلاحي، لا يمنع اشتراط ظهور المعنى المؤوّل كشرط لصحته، « **وبالجملة: فإذا عُرف المقصود، فقولنا: هذا هو الظاهر، أو ليس هو الظاهر: خلاف لفظي** »[1].

وعلى أساس هذا التصنيف ساس الأصوليون التأويل وأصّلوه، وحصّنوا دلالته بأسوار دلالة الظاهر، حتى لا يكون مسرحا للتأويلات الفاسدة المفسدة للمعنى العربي الظاهر، وقد حرص الأصوليون على حصافة المجتهد في فحص التأويلات البعيدة، بطرح شواهد لها ودراستها، من أجل « تدرب المبتدئين بالنظر في أمثالها »[2]، ورفعِ مهارة المجتهد في قدرته على فحص التأويل، هل يجري مجرى الظاهر في الدّلالة، أو هو بعيد عنه؟ [3]، ومن شواهد هذه التمارين:

تأويل عموم لفظ (أيما امرأة) في قوله ﷺ: **(أيّما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل)**[4]، بحمله على خصوص (المكاتبة).

وقد أراد مأوِّلوه حمله على الصغيرة، فقيل لهم: الصغيرة لا تُسمّى امرأة في ظاهر اللغة وعرفها، فأرادوا حمله على الأمة، فقيل لهم يمنع ذلك آخر الحديث، ففي بعض رواياته: (**فإن أصاب منها فلها مهر مثلها**)، ومهر الأمة لسيدها لا لها، فعدلوا إلى الحمل على المكاتبة[5].

وهذا الحمل تأويل بعيد وتعسّف ظاهر، لأن عموم لفظ (أيّما امرأة) قويّ في

---

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٣٣/ ١٨٢.

(٢) الآمدي، الإحكام، ٣/ ٦٣.

(٣) ينظر: الغزالي، المستصفى، ٣/ ٩٤، والآمدي، الإحكام، ٣/ ٦٣، والزركشي، البحر المحيط، ٣/ ٣٤.

(٤) سبق تخريجه (ص٣٩٤)، من هذه الدراسة.

(٥) ينظر: الجويني، البرهان، ١/ ٣٣٩، والغزالي، المستصفى، ٣/ ١٠٦-١٠٧، والشنقيطي، شرح مراقي السعود، ١/ ٢٨٠.

ظاهر اللغة، وظهوره أقوى في الدّلالة من هذا التأويل البعيد، لأنّ «**الشارع صلوات الله عليه إذا ذَكر أبلغ الصيغ في العموم لا يجوز أن يُحمل على موضوع نادر في الوجود**»[1]، و«**حمل كلام رسول الله ﷺ على الشاذ النادر باطل**»[2]، بل على الظاهر المشهور، والأصل في فهم الدلالة: أنّ «**كلّ ظهور يُتلقّى من وضع اللسان فهو الذي يثبت عندنا وجوب العمل به، ما لم يمنع منه مانع**»[3]، وقرائن قوّة ظهور عموم لفظ (أيما امرأة) على تأويله البعيد المحتمل:

١- تصدّر الكلام بـ (أيّ) الشرطية إحدى صيغ العموم التي لم يتوقّف بعمومها أحد من العلماء.

٢- ثمّ تأكّيده بـ (ما) الزائدة، وهي من المؤكدات المستقلة بالعموم.

٣- ترتيب الحكم على الشرط في معرض الجزاء، في قوله ﷺ: (فنكاحها باطل)، وذلك - أيضا - يُؤكّد قصد العموم.

وبهذا نعلم أن المُخاطَب بهذا اللفظ من الصحابة لم يفهم منه خصوص المكاتبة، بل عمومه في كلّ امرأة حرة، فيبعد التأويل عن ظاهر المعنى اللغوي في عرف الاستعمال[4].

* * *

---

(١) ابن السمعاني، قواطع الأدلة، ١/ ٤١٠.

(٢) المرجع السابق، ٢/ ٤١٢.

(٣) الجويني، البرهان، ١/ ٢٥١.

(٤) ينظر: الجويني، البرهان، ١/ ٣٣٩، والغزالي، المستصفى، ٣/ ١٠٦-١٠٧، وابن السمعاني، قواطع الأدلة، ١/ ٤١٠، والآمدي، الإحكام، ٣/ ٥٨، والطوفي، شرح مختصر الروضة، ١/ ٥٧٤، والشنقيطي، شرح مراقي السعود، ١/ ٢٨٠.

المطلب الثاني: خفي الدّلالة.

١- المراد بخفيّ الدلالة:

الخفـي في اللغـة: هـو بمعنـى الـستر، وأخفـاه أي: سـتره وكتمـه، والخافيـة ضـد العلانيـة، والخفـاء كالكِساء لفظـا ومعنـى، وتـأتي مـادة (الخـاء والفـاء واليـاء) بمعنـى الإظهـار، ومنـه قولـه تعـالى: ﴿ إِنَّ ٱلسَّاعَةَ ءَاتِيَةٌ أَكَادُ أُخۡفِيهَا ﴾[1]،أي أظهرهـا، فهـو مـن الألفاظ المتضادة[2].

وخفيّ الدلالة في الاصطلاح: هو **(ما لا يدلّ على المراد منه بصيغته، وتوقّف فهم المراد منه على أمر خارجي)**[3].

وخفاء الدّلالة قد تكـون بسبب اللفـظ ذاتـه، أي إن الخفـاء نـتج عـن غمـوض في اللفظ، وقد تكون لعارض عرض للفظ فأخفى دلالته[4]. ثـم يحتـاج في الحـالين لقرينـة تفسّره وتوضح مراده[5].

وقد يُطلق على خفي الدلالة لفظ **(المبهم)**، « والمبهم هو الـذي لا يعقـل معنـاه ولا يدرك مقصود اللافظ ومبتغـاه، مـن قـولهم أبهمـت البئـر إذا سـددته »[6]، ومثـل المـبهم لفـظ**(الغـامض)** فهـو كـذلك جـنس لِما خفيـت دلالتـه مـن الألفـاظ، ولم يكـن مـن المصطلحات الدّارجة عند الأصوليين[7].

---

(١) من الآية ١٥، من سورة طه.

(٢) ينظر: ابن فارس، مقاييس اللغة، ٢/ ٢٠٢، مادة (خفي)، والفيروز آبادي، القاموس المحيط، (ص١٢٨٠).

(٣) ينظر: عبد الوهاب خلاف، علم أصول الفقه، (ص١٦٩).

(٤) ينظر: التفتازاني، التلوي على التوضيح، ١/ ٢٤١-٢٤٢..

(٥) ينظر: أبو يعلى، العدة، ١/ ١٤٢.

(٦) الجويني، البرهان، ١/ ٢٨١، وينظر: ابن السمعاني، قواطع الأدلة، ١/ ٢٩٠.

(٧) ينظر: د/ يعقوب الباحسين، دلالات الألفاظ عند الأصوليين، ١/ ٢٣٢.

١ - أقسام خفي الدّلالة:

أوّلاً: منهج الحنفيّة في تقسيم خفي الدّلالة:

نَظَر الفقهاءُ الأحناف إلى خفيّ الدلالة فصنّفوه بحسب قوّة غموض الدّلالة وضعفها إلى أربعة أقسام، تقابل أقسام واضح الدلالة، وهي في ترتيب تصاعدي (تعلّي) نحو الخفاء:

١ - الخفي ويقابله الظاهر. ٢ - المشكل ويقابله النص.

٣ - المجمل ويقابله المفسر. ٤ - المتشابه ويقابله المحكم[(١)].

ووجه هذا التقسيم لخفي الدلالة: عائد إلى نوع خفاء اللفظ، فإذا خفي المراد من اللفظ فخفاؤه إمّا لنفس الصيغة، أو لعارض خارجي، فالثاني يُسمّى خفيّا، والأوّل إما أن يدرك بالعقل والاجتهاد أو لا، الأوّل يسمى مشكلا، والثاني إمّا أن يدرك المراد منه بالنقل أو لا يدرك مطلقا، الأوّل يُسمّى مجملا، والثاني متشابها[(٢)].

وفي الآتي بيان هذه الأقسام وأحكامها الدلاليّة:

أوّلاً: الخفي: وهو **(اسم لكلّ ما اشتبه معناه وخفي مراده بعارض دليل غير الصيغة، ولا ينال إلا بالطّلب)**[(٣)].

واشتباه معناه: هو من حيث اللغة، **وخفاء مراده**: هو من حيث الحكم الشرعي المتعلّق بهذا الاسم المشتبه في معناه[(٤)]. فاشتباه المعنى جاء من عارض خارج عن صيغة

---

(١) ينظر: الدبوسي، تقويم الأدلة في أصول الفقه، (ص ١١٧).

(٢) ينظر: التفتازاني، التلويح على التوضيح، ١/ ٢٤١-٢٤٢.

(٣) ينظر: الدبوسي، تقويم الأدلة، (ص ١١٧)، والبخاري، كشف الأسرار للبخاري، ١/ ٥٢، ومنلا خسرو، مرآة الأصول، ١/ ٤٠٦، وقال شمس الأئمة السرخسي في أصوله، ١/ ١٨٢،: إن العارض في الصيغة غير خارج عنها، وجُمع بين التعريفين بأنَّ قَصْدَ السرخسي الخفاء في الصيغة في لفظ «السارق» هل هو يدخل فيه معنى العارض الذي هو «الطرار»، فإن دخل فالمعارضة من داخل الصيغة،وإلا فالخفاء العارض في الصيغة مغاير للصيغة تغاير الظرف للمظروف. ينظر: البخاري، كشف الأسرار، ١/ ٥٢، ومنلا خسرو، مرآة الأصول، ١/ ٤٠٧.

(٤) ينظر: الدبوسي، تقويم الأدلة (ص ١١٧)، وأصول السرخسي، ١/ ١٦٧، والبخاري، كشف الأسرار، ١/ ٥٢، =

اللفظ، واعترض المعنى الظاهر وحكم الشارع فيه، حتّى اشتبه وخفي مراده.

ومثاله: لفظ (السارق) وهو ظاهر في (آخذ مال الغير على سبيل الخفية)، لكنّه اشتبه في صيغة خارجة عنه وهو «الطرّار»[1] و«النبّاش»[2]، وبسبب هذا الاشتباه اللغوي خَفِيَ حكمُ الشارع في وجوب القطع في حقهما كما هو ظاهر في «السارق»، وهذا الاشتباه اللغوي جاء لعارض اختصاصهما باسمين آخرين يُعرفان بهما، فدلّ الاختصاص على نقصان معناهما عن معنى السرقة، إذ السرقة من يقضان يَقْصد حفظ ماله، والنّبش يكون من الميّت الذي لا يحفظ ماله، فحصل في السّرقة زيادة معنى، لهذا اختلفت الأسماء، واختلاف الأسماء يدلّ في العادة على اختلاف المعاني[3].

فاللفظ الخفي هو (السّارق)، والصّيغة الخارجة عنه هو (الطرّار) و (النبّاش)، وقد يُطلق الخفي على الصّيغة الخارجة كالطرّار والنّبّاش من باب التسامح، وإلّا فهما ليسا بخفيين، وإنّما الخفي آية السرقة في حقّهما[4].

حكم الخفي: وجوب طلب المجتهد له بتأمله حتى يظهر، وذلك بالرجوع إلى النّصوص المتعلّقة بالمسألة المرادة بالحكم، ومراعاة مقاصد الشرع ومرامي أحكامه فيها[5].

ثانياً: المشكل: هو (ما أشكل على السّامع المراد منه، بحيث لا يُدرك إلا بعد

= ومرآة الأصول، ١/ ٤٠٧.

(١) الطرار هو النشال يشق ثوب الرجل ويسل ما فيه. ينظر: المعجم الوسيط (ص ٥٤).

(٢) النّبش: هو استخراج الشيء المدفون، ومنه النبّاش الذي ينبش القبور، ينظر: المطرزي، المُغرب في ترتيب المُعرب، مادة (نبش)، ١/ ٤٥٣.

(٣) ينظر: البخاري، كشف الأسرار ١/ ٥٢، والنسفي، كشف الأسرار، ١/ ٢١٥، ومنلا خسرو، مرآة الأصول، ١/ ٤٠٧..

(٤) ينظر: كشف الأسرار، ١/ ٥٢.

(٥) ينظر: النسفي، كشف الأسرار، ٢/ ٢١٥، ومنلا خسرو، مرآة الأصول، ١/ ٤٠٧، ود/ محمد أديب، تفسير النصوص، ١/ ٢٤٩.

التأمّل، إمّا لغموض في المعنى، أو لاستعارة بديعة)[1]. أي أنّ اللفظ دخل في أشكاله من الألفاظ، حتى خفي معناه، كرجل غريب اختلط بأشكاله من النّاس وخفي تعيينه من بينهم، ومنشأ الخفاء في المشكل ناشئٌ من اللّفظ نفسه، فهو بهذا أشدّ غموضاً من الخفي الخافي بسبب عارض خارجي، والمشكل يقابل النص الذي فيه زيادة ظهور على الظاهر[2].

ومثاله: لفظ (أنّى) في قوله تعالى: ﴿نِسَآؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَأْتُواْ حَرْثَكُمْ أَنَّىٰ شِئْتُمْ﴾[3]، فهو يأتي بمعنى (أين) كما في قوله تعالى: ﴿أَنَّىٰ لَكِ هَٰذَا﴾[4]،وبمعنى (كيف)كما في قوله تعالى: ﴿أَنَّىٰ يَكُونُ لِي غُلَٰمٌ﴾[5]، فأشكل على السامع تعيين معناها في الآية الأولى، لاشتباهها في هذه المعاني، وبعد التأمّل والطلب تبيّن أنّها بمعنى (كيف)، وذلك بقرينة الحرث الذي يناسبه (كيف)، وبحرمة القربان في الأذى العارض وهو الحيض[6].

وحكم المشكل: وجوب طلب المجتهد له بتأمّل معناه من بين معاني اللفظ المشكل، حتى يستخرج الأصلح والأوفق منها لسياق اللفظ، وبهذا التأمّل والطلب يزول الإشكال[7].

ثالثاً: المجمل: وهو **(لفظ لا يُعقَل معناه إلا باستفسار من المُجْمِل، وبيانٍ من جهته، حتى يُعرَف به المراد)**[8].

---

(١) ينظر: الدبوسي، تقويم الأدلة، (ص ١١٨)، وحاشية الأزميري على مرآة الأصول، ١/ ٤٠٨.

(٢) ينظر: البخاري، كشف الأسرار ١، / ٥٢.، والنسفي، كشف الأسرار، ٢/ ٢١٦، د/ محمد أديب وتفسير النصوص، ١/ ٢٥٥.

(٣) من الآية ٢٢٣، من سورة البقرة.

(٤) من الآية٣٧، من سورة آل عمران.

(٥) من الآية ٤٠، من سورة آل عمران.

(٦) ينظر: البخاري، كشف الأسرار ١، / ٥٣، والنسفي، كشف الأسرار، ٢/ ٢١٧.

(٧) ينظر المرجعان السابقان.

(٨) ينظر: أصول السرخسي، ١/ ١٦٨.

وبهذا يزداد المجمل على المشكل خفاءً، لتوقّف إزالة الإجمال على المُجمل نفسِه.

ومثاله: لفظ (الربا) في قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰا۟﴾[1]، فإنه مجمل، لأن الربا عبارة عن الزيادة في أصل الوضع، وقد علمنا أنه ليس المراد بذلك، فإنّ البيع ما شرع إلا للاسترباح وطلب الزيادة، لكن المراد حرمة البيع بسبب فضل خال عن العوض مشروط في العقد. وبالتأمل في صيغة (الربا) لا يعرف هذا المراد، بل ببيان آخر من المجمل نفسه، كإجمال لفظ الصلاة والزكاة، لا يزول إجمالها إلا بتفسير المجمل الشارع لهما[2].

وحكم المجمل: التوقّف في العمل به حتّى يتبيّن من المُجْمِل نفسِه، أو بالتأمّل بما ظهر من اللفظ، فيُحتمل أن يُدركه، بمنزلة الغريب الذي ضلّ في المدينة، يستفسر من أهلها أو بما ظهر منها[3].

رابعاً: المتشابه: وهو «**اسم لِمَا انقطَعَ رجاءُ معرفة المراد منه، لمن اشتبه فيه عليه**»[4].

وهو نوعان: الأوَّل: متشابه اللفظ إن امتنع فهم شيء منه، مثل مقاطع أوائل السور نحو (الم. يس)، **والثاني:** متشابه الكيفيّة إن استحال معنى كيفيته على السامع، مثل كيفيَّة (الاستواء) في قوله تعالى: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾[5]، فالكيف مجهول[6].

وحكم المتشابه: التوقف فيه على اعتقاد الحقيقة دون تفسير الكيفيّة، والتسليم

---

(١) من الآية ٢٧٥ من سورة البقرة.

(٢) ينظر: أصول السرخسي، ١/ ١٦٨،، والدبوسي، تقويم الأدلة، (ص ١١٨)، والبخاري، كشف الأسرار للبخاري، ١/ ٥٤.

(٣) ينظر الدبوسي، تقويم الأدلة، (ص ١١٨)، وأصول السرخسي، ١/ ١٦٨.

(٤) أصول السرخسي ١/ ١٦٩.

(٥) الآية ٥، من سورة طه.

(٦) ينظر: حاشية الأزميري على مرآة الأصول، ١/ ٤١٢.

بترك طلب تفسيره، فيكون العبد مبتلى بنفس الاعتقاد لا غير[1].

ثانيا: منهج المتكلمين في خفي الدلالة:

يُجمل المتكلمون خفي الدلالة في نوع واحد هو «المجمل». نذكر تعريفه ومثاله وحكمه:

المجمل: عرفه الكثير منهم بقولهم: «**ما لم تتضح دلالته**»[2].

وقيل في تعريفه: (**هو ما له دلالة على أحد أمرين، لا مزية لأحدهما على الآخر بالنسبة إليه**)[3]، ونوقش بأنّه غير جامع لِما دلّ على أكثر من معنيين لا مزيّة لأحدها على الباقي، أو دلّ على معنى واحد ولم تتضح دلالته، كاللفظ الغريب المتوحش في معناه، إذ إنّ المجمل حقيقة في غموض المعنى وافتقاره إلى ما يُفسّره، سواء دلّ على معنى واحدٍ أو متعدّد[4]، فيترجّح التعريف الأوّل.

ومثال المجمل: لفظ (**الحق**) في قوله تعالى: ﴿**وَءَاتُواْ حَقَّهُۥ يَوْمَ حَصَادِهِۦ**﴾[5]، فهو مجمل في جنس الحقّ وقدره، ويفتقر إلى دليل يُفسِّره[6].

وحكمه: وجوب التوقف فيه على البيان الخارجي المُبيِّن لمراده، مع اعتقاد أنّ ما أراده الله تعالى منه حقّ، فيجب التزامه قبل البيان مجملا وبعده مُفسَّرا، لأنّ «**المجمل لا يكفي وحده في العمل**»[7]، فلا بدّ فيه من «**طلب المُبيّن أو التوقّف**»[8]، ولأنّ في العمل

---

(١) ينظر: الدبوسي، تقويم الأدلة (ص ١١٨)، وأصول السرخسي، ١/ ١٦٩.

(٢) ينظر: الأصفهاني، بيان المختصر، ٢/ ٣٥٨، والسبكي، رفع الحاجب، ٣/ ٣٧٨، وابن مفلح، أصول الفقه، ٣/ ٩٩٩، والعراقي، الغيث الهامع، ٢/ ٤٨١، والسيوطي، الإتقان، ٤/ ١٤٢٦، وحاشية العطار، ٢/ ٩٣.

(٣) وهو اختيار الآمدي في إحكامه، ٣/ ٨، وتناقله كثير من الأصوليين عنه.

(٤) ينظر: ابن السمعاني، قواطع الأدلة، ١/ ٢٦٣.

(٥) من الآية ١٤١، من سورة الأنعام.

(٦) ينظر: أبو يعلى العدة، ١/ ١٤٣، والآمدي، الإحكام، ٣/ ٨.

(٧) ابن تيمية، مجموع الفتاوى ٧/ ٣٩١-٣٩٢.

(٨) الشاطبي، الموافقات، ٥/ ٤٠١.

به قبل البيان تعرّضا بالخطأ في حكم الشرع[1].

معالم المجمل عند الجمهور:

النّاظر في تعريفات المتكلمين الجمهور للمجمل يستنتج معالمه التالية:

١- **إخراج المهمل الذي لا دلالة له مطلقا، والمستحيل الذي يمتنع بيانه بتاتا من تعريف المجمل**: لأنّ المجمل له دلالة في الأصل ولم تتضح للمستمع، كما في وضع اللفظ المشترك[2]، لهذا جعل الأصوليون المجمل مرادفا لمعنى (المُبهم) الذي له معنى لكنّه مَخفِي، فلا يُعقل معناه، كالمُقنّع المُبَرقع الذي لا يُدرى مَنْ هو[3].

٢- **تعريف المجمل بلفظ (ما) في قولهم (ما لم تتضح) أو (ما له دلالة)**: ولم يقولوا هو (لفظ)؛ لأنهم يجعلون الإجمال في اللفظ والفعل[4]، كما إذا فعل النبيّ ﷺ فعلا يحتمل وجهين احتمالاً واحدا، ولا نعلم على أيّ وجهٍ فعله[5].

٣- **وقوع الإجمال في اللفظ الدال على معنى واحد**: فيكون الإجمال بسبب **(الجهل)** الناشئ من غموض المعنى، ووقوعه في اللفظ الدالّ على أكثر من معنى على حدٍّ سواء، فيكون الإجمال بسبب **(الشّكِّ)** الناشئ من تردد اللفظ بين معانيه المتعدّدة[6]، لِهَذا فإنّ اللفظ المشترك الدالّ على أكثر من معنى أخصّ من المجمل،

---

(١) ينظر: ابن السمعاني، قواطع الأدلة، ١/ ٢٦٤، والطوفي، شرح مختصر الروضة، ٢/ ٦٥٥.

(٢) ينظر: الآمدي، الإحكام، ٣/ ٨، والطوفي، شرح مختصر الروضة، ٢/ ٦٤٩، والأصفهاني، بيان المختصر، ٢/ ٣٥٩، والسبكي، رفع الحاجب، ٣/ ٣٧٩، والشوكاني، إرشاد الفحول، ٢/ ١٢.

(٣) ينظر: الجويني، البرهان، ١/ ٢٨١.

(٤) ينظر المراجع السابقة، والطوفي، شرح مختصر، ٢/ ٦٥٠، والإسنوي، نهاية السول، ١/ ٥٥٦، والعراقي، الغيث الهامع، ٢/ ٤١٩، وعرفه البعض بـ (لفظ)، كالغزالي في المستصفى، ٣/ ٣٧، والطوفي في شرح مختصر الروضة، ٢/ ٦٤٨، وكذا د/ محمد أديب في كتابه (تفسير النصوص)، ١٣٢٨/ ، فقال: المجمل هو «اللفظ الذي دل على المعنى المراد دلالة غير واضحة»،وهو على خلاف جمهور المتكلمين.

(٥) ينظر الشيرازي، شرح اللمع، ١/ ٤٥٥.

(٦) ينظر: الطوفي شرح مختصر الروضة، ٢/ ٦٤٩.

«إذ كل مشترك مجمل، وليس كلّ مجمل مشتركا»[1].

٤- **أنّهم يجعلون المتشابه مرادفاً لمعنى المجمل أثناء حديثهم عن المجمل**[2]: وبعضهم يجعله أعمَّ من المجمل، فالمجمل نوع منه، إذ المتشابه يشمل المجمل والمؤوَّل[3]، وربما جعل بعضهم الكلام من حيث الوضوح والخفاء ثلاثة أقسام: محكم واضح، ومجمل غير واضح، ومتشابه لا يعلمه إلا الله[4].

٥- **وقوع الإجمال في اللفظ المفرد والمُركّب**: فالمفرد كوقوع الاشتراك في لفظ (العين) بين الباصرة، والعين الفوّارة، والذهب، والشمس، والميزان، والمُركّب كوقوع الإجمال في قوله تعالى: ﴿أَوۡ يَعۡفُوَاْ ٱلَّذِي بِيَدِهِۦ عُقۡدَةُ ٱلنِّكَاحِ﴾[5]، لاحتمال أن يكون المراد بتركيب الموصول مع صلته هو الزوج أو الولي[6].

٦- **يجوز عند بعضهم إطلاق المجمل على كلّ ما أفاد جملةً من الأشياء دون تفريق**: كالعام والمطلق الذي لم يقصر لفظه على شيء مخصوص[7]، وإطلاق المتقدمين للمجمل أوسع من إطلاق المتأخرين[8].

---

(١) المرجع السابق، ٢/ ٦٥٠.

(٢) ينظر: الخطيب البغدادي، الفقيه والمتفقه، ١/ ٢١٠، وأبو يعلى، العدة، ٢/ ٦٨٤، والشيرازي، شرح اللمع، ١/ ٤٦٤، وابن قدامة، روضة الناظر، ١/ ٢١٣.

(٣) ينظر: الرازي، المحصول، ١/ ٢٣١، والقرافي، نفائس الأصول، ١/ ٣٠٠.

(٤) ينظر: الشنقيطي، شرح مراقي السعود، ١/ ٢٨١.

(٥) من الآية ٢٣٧، من سورة البقرة.

(٦) ينظر: الغزالي، المستصفى، ٣/ ٥٧، وابن قدامة، روضة الناظر، ١/ ٥١٧، والآمدي، الإحكام، ٣/ ٨، والأصفهاني، بيان المختصر، ٢/ ٣٦٢، والزركشي، البحر المحيط، ٣/ ٤٦،

(٧) ينظر: الزركشي، البحر المحيط، ٣/ ٤٣.

(٨) قال ابن تيمية في مجموع الفتاوى، ٧/ ٣٩١، : (لفظ المجمل والمطلق والعام كان في اصطلاح الأئمة كالشافعي وأحمد وأبي عبيد وإسحاق وغيرهم سواء...).

٣- أسباب الإجمال:

تناول الأصوليون مسألة الوضوح والخفاء في دلالة النصوص باهتمام بالغ، إذ هي أحد أهم مشاكل الخطابات المدروسة، فاستقصوا أسباب الإجمال، وربّما أسموها بـ **(وجوه المجمل)** [(١)]، وهم بذلك ينشدون سبل تفسير الإجمال العارض للخطاب، لأن معرفة سبب الإجمال تدلّ على سبيل بيانه.

ولمّا كان الإجمال تابعا للاحتمال، فإن الوجاهة العلميّة تقتضي البحث عن أسباب الاحتمال عند إرادة معرفة أسباب الإجمال، والاحتمال قد يلحق اللفظ المفرد، وقد يلحق الكلام المركّب، فُيحيلهما إلى التعمية والإجمال إن لم يتبيّن المعنى الراجح[(٢)].

وأهم أسباب الإجمال:

الأول: الاشتراك اللفظي: وذلك في الألفاظ الموضوعة لمسمّيات مُختلفة، ولا تشترك في الحدّ والحقيقة، فعند إطلاقها لا يتعيّن معناها لأحد هذه المُسميّات المشتركة، بل يتردّد اللفظ بينها، فينشأ عن ذلك الشك في المعنى، والشك مظنة الإجمال وخفاء المعنى[(٣)]، فـ« **المجمل في الألفاظ كالشكّ في الإدراك، لأنّ الشك: هو احتمال أمرين على حدٍّ سواء** »[(٤)].

ويقع الاشتراك في الاسم والفعل والحرف، **أما الاسم**: كلفظ: (القرء) في قوله تعالى: ﴿ **وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ** ﴾[(٥)]، المشترك بين الطهر والحيض، **وأما الفعل: كلفظ** (عسعس) في قوله تعالى: ﴿ **وَٱلَّيْلِ إِذَا عَسْعَسَ** ﴾[(٦)]، المشترك بين إقبال الليل

---

(١) ينظر: الجويني، البرهان، ١/ ٢٨٢، والشيرازي، شرح اللمع، ٢/ ٤٥٤.

(٢) ينظر: التلمساني، مفتاح الوصول، (ص٤٣٨).

(٣) ينظر: المرجع السابق، والسبكي، الإبهاج، ٢/ ٢٠٦، والطوفي، شرح مختصر الروضة، ٢/ ٦٥٠.

(٤) الطوفي، شرح مختصر الروضة، ٢/ ٦٤٩.

(٥) الآية ٢٢٨، من سورة البقرة.

(٦) الآية ١٧، من سورة التكوير.

وإدباره، وكلفظ (قال) المتردّد بين القول والقيلولة ،**وأما الحرف**: كلفظ: (الواو) في قوله تعالى: ﴿ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ ﴾[١]، فإنها محتملة للعطف والابتداء[٢].

الثاني: عارض التصريف: كالإعلال في لفظي: (المُختار ، والمُغتال) فهي متردّدة بين اسم الفاعل واسم المفعول، وذلك أنّ لفظ مختار أصله (مُخْتير) بكسر الياء في الفاعل وفتحها للمفعول، فلمّا تحركت الياء كسرا وفتحا، وانفتح ما قبلها، قُلبت ألفا، ويتعذر تحريك الألف فتحا أو كسرا حتى يتبين الفاعل من المفعول، فلا جرم وقع اللَّبس، ونشأ الإجمال[٣]، ويتميّز بحرف الجر، كما يقال في الفاعل: مختار لكذا، وفي المفعول: مختار من كذا[٤].

الثالث: الاشتراك في التركيب: وذلك عندما يخفى تحديد متعلق مدلول الجملة بسبب تركيبها على نحو معيّن، كما في قوله تعالى: ﴿ أَوۡ يَعۡفُوَاْ ٱلَّذِي بِيَدِهِۦ عُقۡدَةُ ٱلنِّكَاحِ ﴾[٥] فمعنى العافي الذي بيده العُقدة في الآية متردّد بين الزوج والولي[٦].

الرابع: التردّد في عود الضمير: كما في عود الضمير في قول: (كلُّ ما علمه الفقيه فهو كما علمه)، فإن الضمير (هو) متردد بين العود إلى الفقيه وإلى معلوم الفقيه[٧]، وكما في تردّد عود الضمير في قوله ﷺ: **(لا يمنع أحدكم جاره أن يغرز خشبةً في جداره)**[٨]،

---

(١) من الآية ٧، من سورة آل عمران.

(٢) ينظر: ابن قدامة، روضة الناظر، ١/ ٢١٦، والطوفي، شرح مختصر الروضة، ٢/ ٦٥٠، والزركشي، البحر المحيط، ٣/ ٤٦.

(٣) ينظر: المراجع السابقة، والغزالي، المستصفى، ٣/ ٥٨، والسبكي، رفع الحاجب، ١/ ٣٤٤

(٤) ينظر: العراقي، الغيث الهامع، ٢/ ٤٢٢-٤٢٣.

(٥) من الآية ٢٣٧، من سورة البقرة.

(٦) ينظر: الطوفي، الغزالي، المستصفى، ٣/ ٥٨،والآمدي، ٣/ ١٠ والطوفي، شرح المختصر، ٢/ ٦٥٣،

(٧) ينظر: الآمدي، الإحكام، ٣/ ١٠.

(٨) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب المظالم، (باب لا يمنع جار جاره....)، (ص٣٧٩)، رقم ٢٤٣٦، ومسلم في صحيحه، كتاب البيوع، باب غرز الخشب في جدار الجار، (ص٧٠٣)، رقم ٤١٣٠. واللفظ لمسلم.

فقد وقع التردد في عود ضمير لفظ (جداره)، هل يعود إلى الجار الغارز كأقرب مذكور، أو إلى لفظ(أحدكم)، فإن عاد إلى الجار الغارز فإن الجار لا يُجبر على تمكين جاره الآخر من غرز خشبه على جداره، كما ذهب إليه الشافعي في الجديد(١).

الخامس: غرابة اللفظ: والغرابة في نصوص الشريعة تكون من حيث إبهام اللفظ وعدم تساوي الناس في العلم به، لا في نكارته أو شذوذه أو نفرته اللغويّة، وذلك في الغالب ناتج عن ندرة استعماله بين المُتخاطِبين(٢)، لأنّ «العرب لا تستوي في المعرفة بجميع ما في القرآن من الغريب، والمتشابه، بل لِبعضها الفضل على بعض»(٣)، ومن أمثلته لفظ: (الهلوع) الذي فسره القرآن بالجزع عند الشر والمنع عند الخير(٤)، ولفظ (ثاني عطفه) بمعنى التكبّر(٥)، ومن كلام النّاس: لفظ (الزخيخ) بمعنى النار(٦).

السادس: الاستثناء المجهول: فإذا اتصل بالكلام المعلوم استثناء مجهول انسحب حكم الجهالة على اللفظ، فينشأ الإجمال، كقوله تعالى: ﴿أُحِلَّتْ لَكُم بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ إِلَّا مَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ﴾(٧)، فإنّ إحلال بهيمة الأنعام معلوم مفهوم، واستثنى منه شيئا مجهولا غير معلوم، فانعكس الإجمال على أوّل المقال، لأنه مهما كان المستثنى مجملا فالمستثنى منه كذلك(٨).

السّابع: إبهام قدر اللفظ وصفته: بأن يكون اللفظ غير موضوع لقدر معيّن، غير معلوم الصِّفة ولا القدر، كلفظ (الحقّ) في قوله تعالى: ﴿وَءَاتُوا۟ حَقَّهُۥ يَوْمَ

(١) ينظر: العراقي، الغيث الهامع، ٢/ ٤٢٣، والمرداوي، التحبير، ٦/ ٢٧٥٦.

(٢) ينظر: السيوطي، الإتقان، ٤/ ١٤٢٧، والرافعي، إعجاز القرآن والبلاغة النبوية، (ص٥٣).

(٣) ابن قتيبة، المسائل والأجوبة في الحديث والتفسير، (ص٤٨).

(٤) ينظر: البخاري، كشف الأسرار، ١/ ٥٠، وعبد الوهاب خلاف، علم أصول الفقه، (ص١٧٣).

(٥) ينظر: السيوطي، الإتقان، ٤/ ١٤٢٧.

(٦) ينظر: الشنقيطي، مذكرة أصول الفقه، (٣٣٩)،

(٧) من الآية ١، من سورة المائدة.

(٨) ينظر: الجويني، البرهان، ١/ ٢٨٢، والآمدي، الإحكام، ٣/ ١١، والمرداوي، التحبير، ٦/ ٢٧٥٩.

﴿حَصَادِهِۦ﴾[(١)]،فقدر الحقّ مجهول القدر والصفة، حيث لم تضع العرب (الحقّ) لقدر معيّن، بل هو محتمل للقليل والكثير، فلا نفهم مراده حتى يأتي بيانه من الشرع[(٢)].

الثامن: الإشكال بالقوّة: وذلك بأن يكون الكلام واضحا بنفسه، قابلا لأن يرِد عليه الإشكال من خارجه، فيكتسب الإجمال بالقوّة وليس بالفعل، كما هو في الإشكال بين النّصوص المتعارضة، ومثاله: قوله ﷺ: **(لا عدوى ولا طيرة)**[(٣)]،فهو «كلام متّضح بيّن، إذ معناه: لا فاعل للنّفع والضرّ إلا الله»[(٤)]، ثمّ عرض عليه إشكال قوله ﷺ: **(لا يُورَدَنّ مُمْرِض على مُصِحّ)**[(٥)]، فنهى فيه النبي ﷺ عن إيراد صاحب الإبل المِراض على صاحب الإبل الصحاح خشية العدوى، فأشكل ذلك على الحديث الأول، وأكسبَه الإجمال بالقوّة بسبب تعارضه معه، حتّى أشكل فهمه على كثير من النّاس، فاحتاج إلى البيان لإزالة هذا الإشكال[(٦)].

التاسع: النقل الشرعي: فالإجمال قد يكون بسبب إخراج اللفظ في عرف الشرع عمّا وُضع له في اللغة، فيجهل المُخاطب المراد باللفظ الشرعي حتى يتبيَّنَه من بيان الشارع، كلفظ الصلاة والزكاة في وضع الشارع، فهو مجمل لعدم إشعار اللفظ بالمراد

(١) من الآية ١٤١، من سورة الأنعام.

(٢) ينظر: الجويني، البرهان، ١/ ٢٨١، والشيرازي، شرح اللمع، ١/ ٤٥٤.

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الطب، باب الجُذام، (ص١٠٠٩)، رقم ٥٧٠٧، ومسلم في صحيحه، كتاب الطب، باب لا عدوى ولا طيرة ...، (ص٩٨٥)، رقم ٥٧٨٩.

(٤) الطوفي: شرح مختصر الروضة، ٢/ ٦٧٦-٦٧٧.

(٥) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الطب، باب لا هامة، (ص١٠١٩)، رقم ٥٧٧١، ومسلم في صحيحه، كتاب الطب، باب لا عدوى ولا طيرة ...، (ص٩٨٥)، رقم ٥٧٩١.

(٦) ينظر: الطوفي: شرح مختصر الروضة، ٢/ ٦٧٦-٦٧٧، وابن رجب، لطائف المعارف، (ص٦٨)، وقال ابن رجب في نفس المرجع: «أظهر ما قيل في معنى (لا عدوى): أنّه نفي لِما كان يعتقده أهل الجاهلية من أنّ هذه الأمراض تعدي بطبعها من غير اعتقاد تقدير الله لذلك»، وينظر: القرافي، الفروق، ٤/ ٤٠٦.

الشرعي منه من الأفعال المخصوصة[١]، لأن الحكم الذي تناوله اللفظ يحتاج إلى شرائط وأوصاف لا ينبئ عنها اللفظ[٢]».

وحتّى يتم وصف اللفظ الشرعي بالإجمال يجب أن يكون معناه اللغوي لا ينبئ عن معناه الشرعي، كلفظ الصلاة، وإن كان معناه اللغوي ينبئ عن مراده الشرعي، وقد قيّده الشارع ببعض الصفات، كلفظ(السارق) في قوله تعالى: ﴿ **وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا** ﴾[٣]،فهو من المُبيّن الظاهر، وتخصيصه ببعض الصفات هو من تخصيص العام وليس من بيان المجمل[٤].

٤- الإجمال استثناء في الدلالة الشرعيّة:

تعامل علماء أصول الفقه مع المجمل على أنه على خلاف الأصل الغالب في الشريعة، فهو استثناء من أصل الوضوح والبيان المحكم في الشريعة ، فنصوص الشريعة جاءت بالبيان والهدى، وإزالة الإشكال بين النّاس، كما قال الله تعالى عن القرآن: ﴿ **بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ** ﴾[٥]، أي: واضح الدلالة على معانيها التي أرادها الله تعالى، والإجمال يشتمل على ازدحام المعاني واختلاطها، و« **تخليط المعاني هو الإشكال نفسه** »[٦]، فلا يسوغ كثرته في الشريعة.

وقد جاء وصف معظم القرآن وجمهوره بالإحكام، كما قال المولى الحكيم: ﴿ **مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ** ﴾[٧]،وأمُّ الكتاب يعني معظمه وجمهور

---

(١) ينظر :الآمدي، الإحكام، ٣/ ١١، والرازي، المحصول، ٣/ ١٥٧.

(٢) ينظر: الشيرازي، شرح اللمع، ١/ ٤٥٣.

(٣) من الآية ٣٨، من سورة المائدة.

(٤) ينظر: الشيرازي، شرح اللمع، ١/ ٤٥٣.

(٥) من الآية ١٩٥، من سورة الشعراء.

(٦) ابن حزم، الإحكام، ٣/ ٣٧٢.

(٧) من الآية ٧، من سورة آل عمران.

ألفاظه[1]، وذلك الوصف نقيض الإجمال المتشابه الذي « **يخلّ بالتفاهم المقصود من الكلام، فهو على خلاف الأصل** »[2]، وقد كان « **الغرض من وضع الكلام هو الإفهام، والمجمل مخلّ به، فلا يُرتكب إلا عند قيام الدليل** »[3]، فصحّ القول بأنّ المجمل المفتقر إلى بيان هو الاستثناء القليل في الشريعة، ضرورة بناء نصوصها على أصل الوضوح والتبيان[4].

ولمّا تعامل الأصوليون مع المجمل على قاعدة الاستثناء المخالف للأصل نتج عن منهج هذا التأصيل مسائل دلاليّة، بيانها في التالي.

المسألة الأولى: وقوع الإجمال في الكتاب والسنة:

اختلف العلماء في وقوع الإجمال في الكتاب والسنّة، وكان الاختلاف ناشئا عن معارضة الإجمال لضرورة بيان نصوص الشريعة وإحكام معانيها، وهم في ذلك على قولين، هما:

القول الأول: ذهب عامّة الفقهاء وجمهور الأصوليين إلى وقوع الإجمال في الكتاب والسنة[5]، وقد قال النّاظم:

وقد أتى المجمل فى الكتاب   وفى الحديث دون ما ارتياب[6]

ويفصّل بعض المحققين منهم وقوعه على نوعين:

١- في ما ثبت التكليف في العمل به، فيستحيل استمرا الإجمال فيه، أي: بقاؤه غير

---

(١)، ينظر: الموافقات، ٣/ ٣٠٥-٣٠٨، وابن عاشور، التحرير والتنوير، ١٩/ ١٩٥.

(٢) الطوفي، شرح مختصر الروضة، ١/ ٦٦٠.

(٣) التفتازاني، التلويح مع التوضيح، ١/ ٢٩٤، بتصرف بسيط، وينظر: البخاري، كشف الأسرار، ١/ ١٠٩.

(٤) ينظر: الشاطبي، الموافقات ٣/ ٣١٤.

(٥) ينظر: البابرتي، الردود والنقود، ٢/ ٥٧٢، والقرافي، شرح تنقيح الفصول، (ص٢٨٠)، والجويني، البرهان، ١/ ٢٨٤، والزركشي، تشنيف المسامع، ١/ ٤١٩، والفتوحي، الكوكب المنير، ٣/ ٤١٥.

(٦) البيت من نظم ابن عاصم في أصول الفقه، ينظر: السيناوني، الأصل الجامع لإيضاح الدرر المنظومة في سلك جمع الجوامع، ٢/ ٣٥.

مُبيّن، لأنّ ذلك يجرّ إلى العمل بالمحال.

٢- في ما لا يتعلّق به تكليف، فيجوز استمرار الإجمال فيه[١].

ودليل وقوع الإجمال:

١- وقوع ألفاظ المجمل في الكتاب والسنة، والوقوع دليل الجواز[٢].

٢- أن القرآن جاء على معهود لسان العرب، ومن معهود العرب في لسانها أنّها تُجمل كلامَها ثمّ تُفسّرُه[٣].

القول الثاني: ذهب البعض إلى منع وقوع المجمل في الكتاب والسنة، وقال أبو بكر الصيرفي: لم يقل به إلا داود الظاهري[٤].

ودليلهم:

١- أنه معارض لإتمام الدين المنصوص عليه في قوله تعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾[٥]، والإجمال فيه الخفاء والغموض المعارض للإتمام.

ويناقَش: بأن المجمل الوارد في الكتاب والسنة إن تعلق به عمل فقد تمّ بيانه، وإن لم يتعلّق به عمل فتمامه هو في الابتلاء باعتقاده دون تفصيل كيفيّته.

٢- أنّ الخطاب بالمجمل لا منفعة منه، ويكون بابا للطعن في الشريعة، فلا ينبغي أن يقع فيها.

ونوقش: بأنّه جاز الخطاب بالمجمل لمنفعتين:

١- أنّ الإجمال توطئة للنفس على قبول ما يتعقّبه من البيان، بالعزم على امتثال تكاليفه، وبالإيمان بمتشابهه.

---

(١) ينظر: الجويني، البرهان، ا/ ٢٨٥، والإسنوي، نهاية السول، ١/ ٥٥٧.

(٢) ينظر: العراقي، الغيث الهامع، ٢/ ٤٢٤.

(٣) ينظر: الزركشي، البحر المحيط، ٣/ ٤٣.

(٤) ينظر: الزركشي، البحر المحيط، ٣/ ٤٣.

(٥) من الآية ٣، من سورة المائدة.

٢- كي يتفاضل الناس في العلم به، ويثابوا على الاستنباط له، لذلك جاءت أكثر ألفاظ الشريعة مُفسّرا جليًّا، وبعضها مجملا خفيًّا[١].

الترجيح ومسوّغه: هو القول الأوّل القائل بجواز وقوعه بالكتاب والسنّة، **ومسوِّغه:** وجاهة أدلّته وضرورة المصير إليه، لورود كثيرٍ من الألفاظ المفتقرة إلى بيان، ولا معنى لذلك إلا التسليم بوقوعه ثم طلب بيانه.

المسألة الثانية: دراسة وقوع الإجمال في نصوص مخصوصة:

عمد الأصوليون المتكلمون إلى دراسة نصوص مخصوصة لأجل دراسة إجمالها من وضوحها، ولم يكن من منهج الجمهور المتكلمين دراسة النصوص الجزئية في مؤلفاتهم الأصولية، بل وظيفتهم تقعيد القواعد الكليّة، ونصب الدلائل الإجماليّة، وترك التخريج عليها للفقيه المجتهد، **إذ إنّ « حقّ الأصولي ألّا يُعرّج على مذهب ولا يلتزم الذبّ عن مسلك واحد، ولكن يجري مسلك القطع غير ملتفت إلى مذاهب الفقهاء في الفروع »**[٢]، وهكذا ارتضى الأصوليون المتكلمون ألّا يتعرضوا في أصولهم « **لإحدى** المسائل، إلا على طريق ضرب المثال، بل يتعرض فيها لأصل الكتاب والسنة والإجماع، ولشرائط صحتها وثبوتها، ثم لوجوه دلالتها الجُميّلة...، **من غير أن يتعرض فيها لمسألة خاصة** »[٣].

وعندما شعر الأصوليون بأنّ المجمل استثناء في الشريعة، دعاهم ذلك إلى دراسة نصوص جزئية « ادّعى بعض العلماء في بعض الأمور أنّها مجملة وليست مجملة »[٤]، فخلّصها جماعة من الأصوليين من دعوى الإجمال، وردّوها إلى أصل الوضوح

---

(١) ينظر: ابن السمعاني، قواطع الأدلة، ١/ ٢٦٣، والقرافي، شرح تنقيح الفصول، (ص٢٨٠)، والطوفي، شرح مختصر الروضة، ٢/ ٦٤٩، والشوكاني، إرشاد الفحول، ٢/ ١٥، والشنقيطي، شرح مراقي السعود، ١/ ١٢٣.

(٢) الجويني، البرهان، ٢/ ٧٩٤.

(٣) الغزالي، المستصفى، ١/ ١٠.

(٤) الطوفي، شرح مختصر الروضة، ١/ ٦٩٥.

والبيان، ومن ذلك:

١ - **تعليق التحليل والتحريم على ألفاظ الأعيان**: كتعليق التحريم على الميتة في قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ﴾[١]، وتعليق التحليل على البهيمة في قوله: ﴿أُحِلَّتْ لَكُم بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ﴾[٢]، فقال مدّعي الإجمال فيها: إنّ الأعيان لا تتصف بالتحليل والتحريم، والمحلَّل والمحرَّم فعل يتعلّق بها، والأفعال متعدّدة متساوية، فلا يدرى هل المحرّم أكلُها، أو بيعُها، أو النَّظر إليها، أو غير ذلك؟ ولا دليل في اللفظ على تعيين أحد هذه الأفعال المضمرة، فتعيّن الإجمال.

وهذا الإجمال المزعوم يزول بردّ المعنى إلى الاستعمال العرفي في مثل هذه التراكيب اللفظيّة، فإنّ «مَن أَنِسَ بتعارف أهل اللغة واطّلع على خطابهم عَلِم أنّهم لا يستريبون في أنّ مَن قال: (حرمت عليك الطعام) أنه يريد الأكل دون النّظر والمس، ومَن قال: (حرمت عليك هذا الثوب) أنه يريد اللبس، ومَن قال: «حرمت عليك النساء» أنه يريد الوِقاع»[٣]، والقاعدة الدّلاليّة في ذلك: **(الأحكام المضافة إلى الأعيان تنصرف إلى ما أُعدّت له العين من المنافع والأفعال)**، فالمحرّم من الميتة هو أكلها وبيعها وسائر منافعها، وهو المتبادر إلى الفهم، «والأصل في كلّ ما يُتبادر إلى الفهم أن يكون حقيقة، إما بالوضع الأصلي، أو بعرف الاستعمال، **والإجمال منتف بكل واحد منهما**»[٤]، وعلى ذلك الأصل جرى عرف الاستعمال، ثمّ إنّه ينبغي «**تنزيل التصرّفات الشرعية على**

---

(١) من الآية ٣، من سورة المائدة.

(٢) من الآية ١، من سورة المائدة.

(٣) الغزالي، المستصفى، ٣/ ٣٩ - ٤٠، بتصرف بسيط.

(٤) الآمدي، الإحكام، ٣/ ١٢، وينظر: الشيرازي، شرح اللمع، ١/ ٤٥٩، والطوفي، شرح مختصر الروضة، ١/ ٦٦٠، والإسنوي، نهاية السول، ١/ ٥٦٠، والأصفهاني، بيان المختصر، ٢/ ٣٦٤، والتلمساني، مفتاح الوصول، (ص٤٦١).

وِزَان التصرّفات العرفية»[1].

٢- دخول النفي على الحقائق الشرعيّة: كالنفي في قوله ﷺ: **(لا صلاة لمن لا وضوء له، ولا وضوء لمن لم يذكر اسم الله تعالى عليه)**[2].فقال مدّعي الإجمال فيه: إن النفي متردّد بين نفي الصورة والحكم، أي: متردّد بين نفي وقوعه الكوني ووقوعه الشرعي، ولا مرجّح، أو هو متردّد بين نفي الصحة والكمال، ولا مرجّح، فتعيّن الإجمال.

والمختار عند عامةّ الأصوليين أنّه لا إجمال في مثل هذا النفي، بل هو واضح في نفي أحكامه الشرعيّة، لأنّه يجب تنزيل كلام الشارع على عرفه، إذ الغالب منه أنه يُناطقنا بعرفه واصطلاحه، فيكون لفظه مُنزّلا على نفي الحقيقة الشرعيّة من هذه الأمور، فهو ﷺ لم يُبعث لبيان اللغات، بل لبيان الشرعيّات، فإذا قال: (لا نكاح ...) حُمل على نفي أحكام النكاح الشرعي، وإذا قال: (لا صلاة) حُمل على نفي أحكام الصلاة الشرعية[3]، وإذا تعيّن نفي الحكم الشرعي منها، فهو ظاهر في نفي الصحة، محتمل في نفي الكمال، فلا يُصرف من ظاهره إلى احتماله المرجوح إلا بدليل يعضده[4].



(١) الآمدي، الإحكام، ٣/ ٢٦٤.

(٢) سبق تخريجه، (ص٣٧٠) من هذه الدراسة.

(٣) ينظر: الغزالي، المستصفى، ٣/ ٤٦،، والشيرازي، شرح اللمع، ١/ ٤٦١، والآمدي، الإحكام، ٣/ ١٧.

(٤) ينظر: المستصفى، ٣/ ٤٧.

المطلب الثالث: العلاقة بين دلالة الواضح ودلالة الخفي

١ - اشتراك دلالة الواضح ودلالة الخفي في أصل الإفادة:

الألفاظ الواضحة والخفيّة تنتميان إلى الكلام المفيد، فالإفادة قاسم مشترك بينهما، وأصل ذلك: أنّ اللفظ إما مفيد مستعمل، أو غير مفيد مهمل، والمفيد المستعمل إمّا أن يستقلّ بالإفادة بنفسه، فهو الواضح، أو لا يستقلّ بها وهو الخفي المجمل[1]، فالواضح والخفي يشتركان في جملة الإفادة، لا خصوصها.

ولا يخفى أنّ فائدة الواضح أقوى وأظهر من فائدة الخفي، وإنّما جرى تقسيم اللفظ المفيد إلى واضح وخفي هو لأجل تفاوت فائدتهما في الدلالة على المعنى من حيث الوضوح والخفاء.

وأساس الفرق بين إفادة الواضح والخفي، هو تعيين الإفادة، فالواضح يحمل الفائدة ويعيّنها، فهو مفيد متعيّن الفائدة، والمجمل يحمل الفائدة ولا يعيّنها، فهو مفيدٌ لم تتعيّن فائدته، بل « **أفاد شيئا من جملة أشياء هو متعيّن في نفسه، واللفظ لا يعيّنه** »[2]، فقوله تعالى: ﴿ **وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ** ﴾[3]، « يفيد وجوب فعلٍ متعيّن في نفسه، غير متعيّن بحسب اللفظ »[4]، وكذلك قوله تعالى: ﴿ **وَءَاتُواْ حَقَّهُۥ يَوْمَ حَصَادِهِۦ** ﴾[5]، « فإنّ اسم الحقّ يُفيد شيئا ما له صفة، ولا يُفيد تلك الصفة بعينها، فاحتجنا إلى بيانها »[6]، فوضح أنّ المجمل « **لا يخلو عن أصل الفائدة، وإنما يخلو عن كمالها** »[7] فلا جرم - بعد ذلك -

---

(١) ينظر: الغزالي، المستصفى، ٣/ ٢٥-٢٦.

(٢) الرازي، المحصول، ٣/ ١٥٣.

(٣) من الآية ٤٣، من سورة البقرة.

(٤) الرازي، المحصول، ٣/ ١٥٣، وينظر: البصري، المعتمد، ١/ ٢٩٥.

(٥) من الآية ١٤١، من سورة الأنعام.

(٦) البصري، المعتمد، ١/ ٢٩٨.

(٧) الغزالي، المستصفى، ٣/ ٧٥.

أنّ الخطاب بالواضح يفيد حقائق الأحكام ويفصّلها، والخطاب بالمجمل يفيد ماهيّات الأحكام ولا يفصّلها[1].

وإذا كان تعيين الفائدة في اللفظ الواضح جعله حجة في نفسه بالفعل، فإن عدم تعيين الفائدة في اللفظ الخفي جعله حجة في نفسه بالقوّة، لأنه قابل للتفصيل الذي يفسّره، لكنّ خفاء فائدته هو من مقاصد اللغة والشرع.

فأما كون خفاء فائدة المجمل من مقاصد الدلالة اللغوية: فلأجل أنه أوقع في ذهن المستمع حين يتشوّف إلى تفصيله، فإذا جاء التفصيل صادف محلّه للتشوّف إليه[2].

وأمّا كون خفاء فائدة المجمل من مقاصد الدلالة الشرعيّة: فذلك في ابتلاء النّاس في تحصيل فائدته، ففائدة المتشابه الذي لا يعلمه إلا الله: **(الانقياد الإيماني)**، كما قال الراسخون: ﴿ءَامَنَّا بِهِۦ﴾[3]، وفائدة المجمل الذي يُمكن بيانه: **(الانقياد التكليفي)**، أي: التزام امتثاله قبل البيان مجملا، والعزم على امتثاله بعد البيان مفسّرا[4].

الآثار الدلاليّة في اشتراك الواضح والخفي في الكلام المفيد:

ترتّب على هذا الاشتراك الآثار الدلاليّة التاليّة:

١- **نفي المهمل الذي لا يدلّ على شيء من دلالة المجمل:**[5]، «لأنّ الإجمال والبيان من صفات الألفاظ الدالة، والمهمل لا دلالة له على شيء»[6].

---

(١) ينظر: الطوفي، شرح مختصر الروضة، ٢/ ٦٩٤-٦٩٥.

(٢) ينظر: الشنقيطي، شرح مراقي السعود، ١/ ١٢٣.

(٣) من الآية ٦، من سورة آل عمرن.

(٤) ينظر: ابن السمعاني، قواطع الأدلّة، ١/ ٢٦٤، والطوفي، شرح مختصر الروضة، ٢/ ٦٩٤، والشاطبي، الموافقات، ٤/ ١٣٨.

(٥) ينظر: الآمدي، الإحكام، ٣/ ٨، والطوفي، شرح مختصر الروضة، ٢/ ٦٤٩، والأصفهاني، بيان المختصر، ٢/ ٣٥٩، والسبكي، رفع الحاجب، ٣/ ٣٧٩، والشوكاني، إرشاد الفحول، ٢/ ١٢.

(٦) د/ محمد الحفناوي، أثر الإجمال والبيان في الفقه الإسلامي، (ص١٢).

٢- اشتمال مصطلح (المُبيَّن) - بفتح الياء المشددة - على الواضح والخفيّ عند بعضهم: فالمبيَّن هو اللفظ الدال بالوضع على معنى، إما بالأصالة وهو الواضح، وإما بعد البيان كالمجمل والعام المُخصَّص ونحوهما، وذلك لوجود أصل الإفادة في كلٍّ منهما[١].

٣- اجتماع الواضح والخفيّ في اللفظ الواحد بحسب جهة الإفادة: وذلك أن الإفادة بالنسبة إلى الواضح والخفي كالمتواطئ بالنسبة إلى أشخاص مُسمّياته، وقد تكون إفادة اللفظ متعدّدة بحسب جهة معناه، فمن جهة واضحة، ومن جهة أخرى خفيّة، كلفظ (الحقّ) في قوله تعالى: ﴿وَءَاتُواْ حَقَّهُۥ يَوْمَ حَصَادِهِۦ﴾[٢]، «فهو ظاهر بالنسبة إلى الحق، مُجمل بالنسبة إلى مقاديره»[٣].

٤- حمل المجمل على جميع معانيه غير المُتنافية عند بعضهم: «والذي حرره المحققون من أصوليّ أصحاب المذاهب الأربعة هو جواز حمل المشترك على معنييه أو على معانييه»[٤]، كحمل العام على جميع أفراده،لأنّ الأصل في اللفظ المجمل هو الإفادة، وقد أمكنت بحمل المشترك على جميع معانيه، فوجب تحصيلها كلّها[٥]، كلفظ (السلطان) في قوله تعالى:﴿وَمَن قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِۦ سُلْطَٰنًا﴾[٦]،فهو مشترك بين الحجة، والدَّية، والقَوَد، وحمله بعض العلماء على جميع معانيه[٧]، وكلفظ (الإل) في قوله

---

(١) ينظر: القرافي، شرح تنقيح الفصول، (ص٢٧٤)، والآمدي، الإحكام،٣/ ٢٦، والطوفي، شرح مختصر الروضة، ٢/ ٦٧٢.

(٢) من الآية ١٤١، من سورة الأنعام.

(٣) القرافي، شرح تنقيح الفصول، وينظر: البصري، المعتمد، ١/ ٢٩٨، والجويني، البرهان، ١/ ٢٨١.

(٤) الشنقيطي، العذب النمير من مجالس الشنقيطي في التفسير، ٥/ ٢٩٢.

(٥) ينظر:الجويني، البرهان، ١/ ٢٣٥، والرازي، المحصول، ١/ ٢٧٤، والزنجاني، تخريج الفروع على لأصول،(ص٣١٣).

(٦) من الآية ٣٣، من سورة الإسراء.

(٧) ينظر: الزركشي، البحر المحيط، ٣/ ٤٦.

تعالى: ﴿لَا يَرْقُبُوا۟ فِيكُمْ إِلًّا وَلَا ذِمَّةً﴾[1]، فهو مشترك بين لفظ الجلالة، والقرابة، والعهد، والحِلْف، وقد حمله بعض المحققين على جميع معانيه[2].

٥- **اختلاف درجات البيان باختلاف النّاظرين في النّص**: فقد يكون اللفظ المفيد مجملا عند أحد ظاهرا عند غيره، محتملا عند أحد غير محتمل عند غيره، فيختلف وضوح المعنى وإجماله بحسب النّاظر، إذ قد تظهر فائدة اللفظ وتخفى بحسب المدارك العقليّة والمعارف النظريّة، لأنّ «**اختلاف الأخلاق، والأحوال، والممارسات، يوجب اختلاف الظنون**»[3]، كما أنّ «**القطع والظن يكون بحسب ما وصل إلى الإنسان من الأدلة، وبحسب قدرته على الاستدلال**»[4]، فلا عجب أن يكون «**من أسباب الوجوب والتحريم والإباحة ما قد يكون ظاهراً، فيشترك فيها الناس، ومنه ما يكون خفياً عن بعضهم ظاهراً لبعضهم على الوجه المعتاد، ومنه ما يكون خفيّاً يُعرف بطريق الكشف...**»[5].

٢- حمل الخفي على الواضح:

أظهر العلاقات الدلاليّة بين دلالة الخفي ودلالة الواضح هي حمل الخفي على الواضح، فالكلام الواضح الظاهر المفسّر يقضي على الكلام الخفيّ المُجمل ويزيل إشكاله، وذلك «**أنّ مُفسَّر كلام المتكلّم يقضي على مجمله، وصريحَه يُقدّم على**

---

(١) من الآية ٨، من سورة التوبة.

(٢) ينظر: الطبري، جامع البيان، ١٠، ٩٨، والشنقيطي، العذب النمير من مجالس الشنقيطي في التفسير، ٥/ ٢٩٣.

(٣) الغزالي، المستصفى، ٤/ ٥٥.

(٤) ابن تيمية، منهاج السنة، ٥/ ٩١، ومجموع الفتاوى، ١٩/ ٢١١.
وقد سوّغ بعضهم كابن تيميّة معرفة الظنّ والظاهر بإلهام القلب المعمور بالتقوى المجتهد في الطاعة، وقال ابن تيميّة في الفتاوى، ٢٠/ ٤٢: «وهو أقوى من كثير من الأقيسة الضعيفة والموهومة والظواهر والاستصحابات الكثيرة التي يحتج بها كثير من الخائضين في المذاهب والخلاف؛ وأصول الفقه معرفة... »

(٥) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ١١/ ٤٢٨، ويريد بالكشف مثل ما كُشف للخضر في مسألة خرق السفينة، الكشف المسبوق بالقرائن والدلائل.

كنايته»[1].

ومشروعية حمل الخفيّ على الواضح هي من ضرورة تفسير الخفي المُجمل وتمكين العمل به، فإنّ أحد موارد تفسيره هو قسيمه اللفظ الواضح البيّن على معناه، فالواضح بيّن بنفسه مبيِّنٌ لغيره، « **لأن القول لمّا كان بينًا في نفسه، جاز أن يبيِّن غيره**، كما قلنا في الماء الطهور: لمَّا كان يدفع النجاسة عن نفسه، جاز أن يدفعها عن غيره إذا كان كثيرا»[2].

وتلك قاعدة أصّلها الأصوليون في باب ترتيب الأدلة والترجيح، فجعلوا أحد مراتب الجمع بين الدليلين هو: **(حمل المجمل على المبيّن)**[3]، كذلك عُني بها المفسّرون في تفاسيرهم للقرآن الكريم، ففسّروا بها أكثر إجمال القرآن، وعبّروا عنها بصياغة: **(المُفسَّر يقضي على المجمل)**[4]، أو بصياغة: **(حمل المُجمل على المفسَّر)**[5]، وربّما صاغها بعض المعاصرين بقولهم: **(حمل المجمل على المُفصّل)**، وهذا في خصوص علاقة اللفظ الواضح بالخفي، وأما عموم بيان المجمل فإنّه كما يكون بالقول الواضح فإنّه يكون عند جمهور الأصوليين بمفهوم القول، والفعل، والإقرار، والإشارة. والكتابة. والقياس[6]، و القاعدة في ذلك: **(كلّ مُفيدٍ من الشارع بيان)**[7].

وقد أولى الأصوليون قاعدة **(حمل المجمل على المُبيّن)** الاهتمام اللائق في مقام تبيين نصوص الكتاب والسنّة، من ذلك أنّهم جعلوا الحمل على مرتبتين، هما:

---

(١) ابن تيمية، الرد على البكري، (ص٢٣٢).

(٢) الطوفي، شرح مختصر الروضة، ٢/ ٦٧٩.

(٣) ينظر: الطوفي، شرح مختصر الروضة، ٣/ ٦٧٥، والمرداوي، التحبير، ٨/ ٤١٢٦.

(٤) ينظر: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ٢/ ١٠٣

(٥) ينظر: الذهبي، التفسير والمفسرون ،١/ ١٩٥.

(٦) ينظر: الخطيب، الفقيه والمتفقه، ١/ ٣١٦، والغزالي، المستصفى، ٣/ ٦٣، والشيرازي، التبصرة، (ص٥٣)، والقرافي، شرح تنقيح الفصول، (ص٢٧٨)، والطوفي، شرح مختصر الروضة، ٢/ ٦٧٨.

(٧) ينظر: الغزالي، المستصفى، ٣/ ٦٣.

الرتبة الأولى: الحمل الكلّي:

وهو بالنّظر إلى عموم الأدلّة وكلّيتها، فقد نظر الأصوليون إلى نصوص الكتاب فوجدوها أكثر اشتمالاً على الكليّات الشرعيّة، وأوفى إجمالا للمعاني الشرعيّة، ثمّ نظروا إلى السنة فوجدوا أكثرها تفصيلا للكليات القرآنيّة، وجلّها بيانا للمعاني الشرعيّة، مع اشتمالها على جوامع الكلم ومختصرات النَّظم، ثمّ نظروا إلى آثار الصحابة ونصوص العلماء فإذا هي تمتهن شرح بيان السنّة، وتشتغل في تفصيل جوامعها، **فدعاهم ذلك التسلسل البياني إلى تسلسل الحمل الكلّي: بحمل الكتاب على السنّة، والسنّة على فهم العلماء المعتبرين.**

بذلك تترتّب عموم النّصوص بحسب حاجتها إلى البيان، فالقرآن العظيم - أحسن الحديث وأصدق القول - قد اشتمل على كليّات المعاني وإجمال المباني التي احتوت المعاني الكاملة والعلوم الوافية، فمسّت الحاجة إلى تبيين السنّة وحمل القرآن علي بيانها، وقد اشتمل بيان السنّة على جوامع الكلم **في إيجاز اللفظ واتّساع المعنى، فاحتاج بيانها إلى تفصيل جوامعها وشرح إيجازها ببيان العلماء العارفين، فتمّ بذلك حمل السنّة على بيان العلماء المعتبرين.**

ومثال ذلك: **إجمال بيان مواقيت الصلاة في قوله تعالى:** ﴿ **أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِدُلُوكِ ٱلشَّمْسِ إِلَىٰ غَسَقِ ٱلَّيْلِ وَقُرْءَانَ ٱلْفَجْرِ** ﴾(١)، فـ (دلوك الشمس): يعني الظهر، و (غسق الليل): يتناول العصر والعشاءين، (وقرآن الفجر): يعني الصبح، وأبين من الآية ما وردت به السنة من أحاديث المواقيت، وأبين من أحاديث السنة ما فصّله الفقهاء من ذلك في كتب الفقه(٢).

وقد شهد على هذا الترتيب الحملي الكلّي مآثر بعض العلماء، منها:

---

(١) من الآية ٧٨، من سورة الإسراء.

(٢) ينظر: الطوفي، شرح مختصر الروضة، ٢/ ٧٠٣.

١- قول بعض العلماء: (**أبقى الكتاب موضعا للسنة، وأبقت السنة موضعا للرأي)**[١].

٢- قول الإمام ابن المبارك: (**ليكن الأمر الذي تعتمدون عليه هذا الأثر، وخذوا من الرأي ما يُفسّر لكم الحديث)** [٢].

٣- **قول الطوفي: «السنة أبين من الكتاب، لأنّها موضوعة لبيانه، وكلام الفقهاء أبين من السنة، لأنه موضوع لتفصيل أحكام الكتاب والسنة»**[٣].

الرتبة الثانيّة: الحمل الجزئي:

وهو بالنّظر إلى أفراد الأدلّة وجزئياتها، فالخفي منها محمول على واضحها، و«الخطاب المجمل الذي أحيل بيانه على خطاب آخر، لا يجوز تأويله إلا بالخطاب الذي يبيّنه»[٤]، **امتثالا لقاعدة** (المجمل يُحمل على المبيّن).

ويجري على هذا الحمل الجزئي الأحكام الدلاليّة الآتية:

١- يجوز حمل المتواتر على الآحاد عند جمهور الأصوليين: لأنّ المقطوع في سنده قد يكون مظنوناً في دلالته، والمظنون في سنده قد يكون مقطوعا في دلالته، فاشتركا في الظن من جهتين مختلفتين، مع أنّ الأضعف سندا والأقوى متنا أخصّ دلالةً، والأخصّ أقوى من الأعم، فما حَمَلنا إلا ما هو أضعف على ما هوى أقوى من جهة الدّلالة[٥]، والقاعدة الترجيحيّة الصحيحة تقول: «**قوّة الدّلالة في نصٍّ صالح للاحتجاج على محلّ النّزاع أرجحُ من قوّة السّنَد**»[٦]، ومثال ذلك: حمل لفظ (الحقّ) في

---

(١) ينظر: ابن عبد البر، جامع بيان العلم وفضله، ١/ ٦٢٥.

(٢) أخرجه ابن عبد البر في جامع بيان العلم وفضله، ١/ ٦٢٧.

(٣) شرح مختصر الروضة، ٢/ ٧٠٣.

(٤) الموصلي، مختصر الصواعق المرسلة، (ص٣٩٨).

(٥) ينظر: الغزالي، المستصفى، ٣/ ٨١، والقرافي، شرح تنقيح الفصول، (ص٢٨١-٢٨٢)، والطوفي، شرح مختصر الروضة، ٢/ ٦٨٦، والمرداوي، التحبير، ٦/ ٢٨١٤.

(٦) الشنقيطي، أضواء البيان، ٣/ ٢٨٩.

قوله تعالى: ﴿وَءَاتُواْ حَقَّهُۥ يَوْمَ حَصَادِهِۦ﴾[1]،على قوله ﷺ: (**فيما سقت السماء العشر**)[2].

٢- يجوز أن يرد البيان منفصلا عن المجمل وهو الكثير: ويجوز أن يرد متّصلا بالمجمل ، فالمنفصل كبيان الرسول ﷺ للفظ (القوّة) وهو يتلو قوله تعالى: ﴿وَأَعِدُّواْ لَهُم مَّا ٱسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ﴾[3] ، **فقال ﷺ:(ألا إنّ القوَّة الرَّمي)**[4]، **والمتصل كبيان لفظ (الخيط) في قوله تعالى:** ﴿حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلْخَيْطُ ٱلْأَبْيَضُ مِنَ ٱلْخَيْطِ ٱلْأَسْوَدِ مِنَ ٱلْفَجْرِ﴾[5]، بأنّ المقصود هو خيط الفجر ببيان قوله: (من الفجر)[6].

٣- يجب حمل المجمل على كلّ تفاصيل بيانه: **فالقاعدة البيانيّة في ذلك:** «كلُّ بيان المجمل يُعدّ مُرادا من ذلك المجمل وكائنا فيه»[7]، فاستقبال النبيّ ﷺ لبيت المقدس عند أوّل فرض الصلاة مراد في قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾[8]، لأنّ كل فعله ﷺ في الصلاة بيان للفظ (الصلاة) ومراد فيها[9].

٤- يجب حمل المجمل على المبيّن كلّما خفيت الدلالة على المكلّف، ولا يجب عند وضوحها: وذلك عائد إلى أنّ «**خفاء الدلالة وظهورها أمر نسبي، فقد يخفى على هذا ما يظهر لهذا**»[10]، وأنّ «**الإجمال قد يقع لعامة المكلفين، وقد يقع لبعضهم دون بعض**»[11].

---

(١) من الآية ١٤١، من سورة الأنعام.

(٢) سبق تخريجه (ص٣٠١) من هذه الدراسة.

(٣) من الآية ٦٠، من سورة الأنفال..

(٤) سبق تخريجه (ص٤٠٥) من هذه الدراسة.

(٥) من الآية ١٨٧، من سورة البقرة.

(٦) ينظر: الطوفي، شرح مختصر الروضة، ٢/ ٦٨٧، والزركشي، البحر المحيط، ٣/ ٧٧.

(٧) القرافي، شرح تنقيح الفصول، (ص٣١٢).

(٨) من الآية ٢٠، من سورة المزمل.

(٩) ينظر: القرافي، شرح تنقيح الفصول، (٣١٢).

(١٠) ابن تيمية، جامع المسائل، ٢/ ٢٨٨.

(١١) الشاطبي، الموافقات، ٣/ ٢٩٨.

٥- **الاقتصار على بيان المجمل المطابق من الشارع، وتكميل غير المطابق بالاجتهاد:** فإذا صدر بيان المجمل من الشارع على وجه المطابقة يجب الاقتصار عليه، وإذا لم يكن بيانه شاملا لكلّ أفراده وجب إتمامه بالاجتهاد والبحث والتأمّل، حتى يُمكن حمل المجمل على كامل بيانه، كحمل لفظ (الربا) في قوله تعالى: ﴿وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾[(١)]، على أصنافه الستّة المذكورة في بيان الرسول ﷺ في قوله: «**الذهب بالذهب، والفضة بالفضة، والبر بالبر، والشعير بالشعير، والتمر بالتمر، والملح بالملح، مثلا بمثل، سواء بسواء، يدا بيد**»[(٢)] وعلى ما ألحق به العلماء من الأصناف الأخرى بالاجتهاد الشرعي المعتبر[(٣)]

٦- **تفسير الغريب المجمل يكون بالشرع واللغة:** فإذا فسّر الشرع الغريب فهو المعتمد، كتفسير الهلوع في قوله: ﴿إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ خُلِقَ هَلُوعًا ﴿١٩﴾ إِذَا مَسَّهُ ٱلشَّرُّ جَزُوعًا ﴿٢٠﴾ وَإِذَا مَسَّهُ ٱلْخَيْرُ مَنُوعًا﴾[(٤)]، فبان أنّ الهلع هو الجزع مع شدّة الحرص والضجر[(٥)]، وإذ ورد الغريب دون بيانه وجب استبانته من اللغة، لأنّ معرفة الألفاظ وإدراكها وَزْناً ومعنى استقلّ بها علماء اللغة والاشتقاق[(٦)]، **وليس من شأن الأصولي سرد مفردات الغريب وبيانها، بل يُقرّر القاعدة فيها،** وهي «**من تكلّم بلفظ مجمل يحتمل معاني لم يُقبل قوله ولم يُردّ، حتى نستفسره ونستفصِله، حتّى يتبيّن المعنى المُراد**»[(٧)]، ولهذا أسقط الشاطبي علم الغريب اللغوي عن مُهمّات الأصولي[(٨)]، وقال أبو حامد الغزالي: «والتعمّق في غرائب

---

(١) من الآية، ٢٧٥، من سورة البقرة.

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب المساقاة، باب الصرف وبيع الذهب بالورق نقدا، (ص٦٩٣)، رقم ٤٠٦٤.

(٣) ينظر: الجويني، التلخيص، ٢/ ١٩٨، والبخاري كشف الأسرار، ١/ ٥٤، والتفتازاني، التلويح مع التوضيح، ١/ ٢٤٤.

(٤) الآيات،١٩،٢٠،٢١، من سورة المعارج.

(٥) ينظر: البخاري، كشف الأسرار، ١/ ٥٠، وعبد الوهاب خلاف، علم أصول الفقه، (ص١٧٣).

(٦) ينظر: ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث، ١/ ٨.

(٧) ابن تيمية،درء تعارض العقل والنقل، ١/ ٢٩٩ .

(٨) ينظر: الموافقات، ٤/ ٥٣.

اللغة لا يشترط»[1]، أي على المجتهد. ويُطلب بيان الغريب لفظا لفظا في مظانّه اللغويّة. ولأجل الابتعاد عن مثارات الغلط عُني علماء اللغة والحديث بِتَتَبُّع الغريب من كلام الرسول ﷺ، فأوسعوه جمعا وبيانا[2].

٧- قد يخلو المجمل من البيان الشرعي فـ «**يكون البيان بالاجتهاد**»[3]: إذ إنّ «من المجمل ما وُكِل العلماء إلى اجتهادهم في بيانه من غير سمع يُفتَقر إليه، كقوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ يُعْطُواْ ٱلْجِزْيَةَ﴾[4]، فلم يرد سمعٌ ببيان أقلّ الجزية، حتى اجتهد العلماء في أقلّها»[5]، وكقوله تعالى: ﴿لِيُنفِقْ ذُو سَعَةٍ مِّن سَعَتِهِۦ﴾[6]،فأوجب الله النّفقة وأجمل مقدارها، فاجتهد العلماء في بيانها[7]، وبيان المجتهد ليس رأيا محضا، ولا مخليا عن عموم بيان الشريعة، بل بالبناء على مقاصدها وبالقياس على معانيها، فإنّ المجتهد «إذا تبحّر في إدراك معاني الشريعة نظره، واتّسع في ميدانها باعه، زال عنه ما وقف من الإشكال، واتّضح له القصد الشرعي على الكمال»[8].



(١) المنخول، (ص٥٧٢).

(٢) كما أفرد علماء اللغة والحديث مصنفات خاصة في غريب القرآن والحديث، بدأهم أبو عبيدة معمر بن المثنى (ت٢٠٩هـ) بجمع ألفاظ غريب الحديث والأثر، ثم تتابع العلماء بعده، وأشهر مَن صنّف في غريب الحديث والأثر: الإمام أبو عُبيد القاسم بن سلام (ت ٢٢٤هـ) وقد أحسن الجمع والتصنيف، حتى صار هو القدوة في هذا الشأن، ثم أبو قتيبة الدِّيَنَوري (ت ٢٧٦هـ) ثمّ الإمام الخطابي البستي (ت ٣٨٨هـ) ثم الزمخشري الخوارزمي (ت ٥٣٨هـ) في كتابه (الفائق)، ثم أبو موسى الأصفهاني (ت ٥٨١هـ) صنّف في غريب الحديث والقرآن، ثمّ ابن الأثير (ت ٦٠٦) كتابه (النهاية)، وينظر: مقدمة النهاية لابن الأثير ١/ ٩-١٤، والسيوطي، الإتقان، ٣/ ٧٢٨.

(٣) ابن السمعاني، قواطع الأدلة، ١/ ٢٦٣.

(٤) من الآية ٢٩، من سورة التوبة.

(٥) الزركشي، البحر المحيط، ٣/ ٧١.، وينظر: ابن حزم، الإحكام، ٣/ ٥٢٠، وابن السمعاني، ١/ ٢٦٤، ٢٩٤، والشوكاني، إرشاد الفحول، ٢/ ٢٥

(٦) من الآية ٧، من سورة الطلاق.

(٧) ينظر: ابن السمعاني، قواطع الأدلة، ١/ ٢٦٤.

(٨) الشاطبي، الموافقات، ٤/ ٢٦.

المبحث الثالث:

دلالة العموم والخصوص

ويشتمل على ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: دلالة العام

المطلب الثاني: دلالة الخاص

المطلب الثالث: العلاقة بين دلالة العام ودلالة الخاص

المطلب الأول: دلالة العام

١ - المراد بالعام:

العام في اللغة: اسم فاعل من (عمّ) بمعنى شَمِل، فالعامّ هو الشّامل، يُقال: عمّهم بعطيّته، أي: شملهم، والعموم يفيد الشمول والكثرة والانتشار[١].

والعامّ في الاصطلاح: ذكر الأصوليون عدة تعريفات للعام، ومن أمثل ما قيل في تعريفه، هو: (**اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له بحسب وضع واحد، دفعةً واحدة، بلا حصر**)[٢].

حقائق تعريف العام الدلاليّة:

يشتمل تعريف العموم على الحقائق الدلالية الآتية:

- أنّ العام دلالة لفظية، فهو حقيقة في اللفظ، مجاز في غيره كالمعاني عند جمهور الأصوليين[٣].
- وجوب الاستغراق في دلالته، ومعنى الاستغراق هو تناوله لكلّ ما يصلح له دفعة واحدة بذات دلالته، فيخرج بذلك دلالة المطلق، فهو موضوع للماهيّة، واستغراقه لأفراد الماهيّة استغراق بدلي على سبيل التناوب، لا دفعة واحدة[٤].

---

(١) ينظر: ابن فارس،مقاييس اللغة، ٤/ ١٥، مادو (عم)، وابن منظور، لسان العرب، ١٢/ ٤٢٦، مادة (عمم)، والفيروز آبادي، القاموس المحيط، (ص١١٤١)، مادة (عمم).

(٢) وهو تعريف الرازي في المحصول، ٢/ ٣٠٩، من غير قيد (دفعة)، وقال الشوكاني في إرشاد الفحول، ١/ ٢٨٧: (أحسن الحدود المذكورة –في العام– هو ما قدمناه عن صاحب المحصول، لكن مع زيادة (دفعة)، وزاد فيه الشنقيطي لفظ (بلا حصر)، وقال عنه: تعريف تام جامع مانع. ينظر: مذكرة أصول الفقه، (ص٣١٩).

(٣) ينظر: الغزالي، المستصفى، ٣/ ٢١٣، والرازي، المحصول، ٢/ ٣١٠، والطوفي، شرح مختصر الروضة، ٢/ ٤٤٩، والإسنوي، نهاية السول، ١/ ٤٤٤، ومن جعل العموم يصدق على المعاني كما يصدق على الألفاظ فإنه يحذف هذا القيد من التعريف، ينظر: القرافي، العقد المنظوم، (ص٧٨).

(٤) ينظر: البصري، المعتمد، ١/ ٨٩، والإسنوي، نهاية السول، ١/ ٤٤٤–٤٤٥.

- دلالة العام وضعيّة، فشموله لجميع أفراده هو بحسب الوضع، فلا يدلّ العام على غير ما وضع له ابتداءً، كدلالة (مَن) الموصوليّة، فهي موضوعة للعاقل، فلا يدخل فيها غير العاقل ابتداءً[1].
- الاستغراق في العامّ يكون بحسب وضعٍ واحد، فيخرج عن العام دلالة المشترك على أفراده، لأنّه مُتعدّد الوضع، ويخرج – أيضا- اللفظ الدالّ على حقيقة لغوية وأخرى عرفية، أو لغوية وأخرى شرعية، أو على حقيقة ومجاز، فإنّ دلالته على أفراده حصلت بأكثر من وضع[2].
- الاستغراق في العموم بلا حصر، فدلالته على معناه غير متناه، فيخرج بذلك دلالة أسماء العدد، كلفظ (مائة درهم)، فإنه متناول لكلّ ما يصلح له مع حصرٍ[3]، **ويفرض هذا القيد إشكالين على دلالة العموم، هما:**

الأول: خروجه عن القاعدة الدلالية التي تقول: (**الاستثناء معيار العموم**)، وقد صح الاستثناء من المحصور في مثل: لك علي عشرة إلا ثلاثة، وصمت الشهر إلا يوما، وكسرت زيدا إلا رأسه، فالاستثناء دلّ على دلالة العموم في المحصور.

وأجيب: بأنّ المستثنى منه تضمّن صيغة عموم، وهو باعتبار إضافة لفظ (جميع) إلى المعرفة فيها، فينتظم الكلام على تقدير لفظ (جميع)، كقول: صمت جميع الشهر إلا يوما، فهو عموم بهذا التقدير[4].

والثاني: تعارُض عدم التناهي والحصر مع بعض صيغ العموم، كقول: (عبيدي أحرار)، وعبيده محصورون قطعا، وكقول: (أعط الدراهم من في الدار)، والذي في

---

(١) ينظر: المرجعان السابقان، وابن السمعاني، قواطع الأدلة، ١/ ١٥٤.

(٢) ينظر: الطوفي، شرح مختصر الروضة، ٢/ ٤٥٨، والإسنوي، نهاية السول، ١/ ٤٤٥.

(٣) ينظر: الزركشي، البحر المحيط، ٢/ ١٧٩.

(٤) ينظر: حاشية العطار، ٢/ ١٤.

الدار محصورون قطعا، وكقول: (من في الدار؟)، ويجاب: زيد، فحصل حصر العموم بزيد.

وقد أحسن القرافي إزالة هذا لإشكال: بأنّ «الجواب مبني على قاعدة، وهي: **(الواقع من العموم لا يلزم أن يكون مسمّى العموم)**، بل الواقع له حكم، والعموم من حيث هو عموم له حكم، **فالواقع دائما متناهٍ، وغير الواقع غير متناهٍ**»[1]، فلا تلازم بين لفظ العموم وواقعه، فعموم وجوب القتل في قوله تعالى: ﴿فَٱقۡتُلُواْ ٱلۡمُشۡرِكِينَ﴾[2]، شامل لِما لا يتناهى عند ورود الصيغة، وقد لا يكون في الوجود ذلك الوقت مشرك البتة، وكذلك عموم صيغة الاستفهام في قول: من في الدار؟، فهو شامل لكل العقلاء الذين يمكن أن يكونوا في الدّار، بلا تناهٍ، والجواب عليه بالنفي، أو بحصر الموجودين بزيد، لا يمنعان عدم تناهي صيغة العموم، لأنّ **حكم الكون الواقع ليس هو الحكم الذي وقع به التعميم**[3].

٢- العموم من عوارض الألفاظ حقيقة والمعاني مجازا:

يتّفق الأصوليون على أنّ العموم من عوارض الألفاظ حقيقةً، بمعنى «أنّه يلحقها وليس داخلاً في حقيقتها»[4]، ويكون عرضا لازما لا يفارق اللفظ، كعرض السواد للغراب، وذلك في مثل عموم لفظ (كل) و(جميع)، وقد يكون عرضا غير لازم للفظ، بل يفارقه، كعرض الحركة للأجسام، وذلك في مثل عموم الجمع المحلّى بأل في لفظ

---

(١) القرافي، العقد المنظوم في الخصوص والعموم، (ص١١٥-١١٦).

(٢) من الآية، ٥، من سورة التوبة.

(٣) ينظر: العقد المنظوم في الخصوص والعموم، (ص ١١٦)، وشرح تنقيح الفصول، (١٩٩).

(٤) الطوفي، شرح مختصر الروضة، ٢/ ٤٥٠، وينظر: الآمدي، الإحكام، ٢/ ١٩٨، والأصفهاني، بيان المختصر، ٢/ ١٠٨،والزركشي، البحر المحيط، ٢/ ١٨٤، والإسنوي، نهاية السول، ١/ ٤٤٣، والشوكاني، إرشاد الفحول، ٢/ ٢٨٧-٢٨٨.

(المسلمين)[1]، فإذا عَرَض العموم للألفاظ فهو حقيقة فيها غير مجاز، وإنّما استحقّ الحقيقة فيها لأمرين، هما:

- لأنّ اللفظ يدلّ على العموم دلالةً واحدة من جهة واحدة، كلفظ (الكفار) يتساوى أفراده في عموم دلالته دون أن يتميّز بعضهم عن بعض.
- ولأنّ اللفظ يدلّ على مسمّاه باعتبار وجودَيه اللساني والذهني، فاللفظ دلّ على العموم بدلالة إطلاقه اللساني، وبالصورة الذهنية له المطابقة على أفراده، وتلك عين الحقيقة[2].

وذهب أكثر الأصوليين إلى أنّ العموم يلحق المعاني ويعرض لها مجازا[3]، وذلك بإرادة المتكلّم وقصده الدالّ على تعميم المعنى المراد، لأنّ « **مراد المتكلّم يظهر من عموم لفظه تارة، ومن عموم المعنى الذي قصده تارة، وقد يكون فهمه من المعنى أقوى، وقد يكون من اللفظ أقوى، وقد يتقاربان** »[4].

ووجه مجازيّة العموم في المعاني: هو تمايز محالّ العموم، فليس في الوجود فعل واحد متساوٍ في جميع محالّه، كقولنا: عطاءٌ عامّ، فهو وإن عمّ كلّ عطاء فليس في الوجود عطاء واحد متساويا في محالّه، فعطاء زيد ليس كعطاء عمرو[5]، وتمايز المعاني يقتضي التغاير والاختلاف، والتغاير لا يجوز أن يدلّ عليه لفظ واحد دفعةً واحدة، فالعام لا يعمّ متعدِّدا، وإلا لزم الاشتراك، فيكون اللفظ مشتركا، ولا عموم في المشترك

---

(١) ينظر: المراجع السابقة، وذهب ابن الحاجب إلى أن العموم حقيقة في الألفاظ والمعاني، ينظر: الأصفهاني، بيان المختصر، ٢/ ١٠٨.

(٢) ينظر: الغزالي، المستصفى، ٣/ ٢٤١، و الطوفي ، شرح مختصر الروضة، ٢/ ٤٥٠، واللكنوي، فواتح الرحموت، ١/ ٢٤٣، والشوكاني، إرشاد الفحول، ٢/ ٢٨٧-٢٨٨.

(٣) ينظر:ابن قدامة، روضة الناظر، ٢/ ٥، وابن النجار، شرح الكوكب المنير، ٣/ ١٠٦، والزركشي، البحر المحيط، ٢/ ١٨٤.

(٤) ابن القيم، إعلام الموقعين، ٢/ ٣٨٤.

(٥) ينظر: المراجع المسابقة، والغزالي، المستصفى، ٣/ ٢٤١، و الطوفي ، شرح مختصر الروضة، ٢/ ٤٥٠

عند أكثر الأصوليين، فَثَبت أنّه لا عموم للمعاني على سبيل الحقيقة، بل على سبيل المجاز[1].

فليس المراد عند الأصوليين أنّ «عدم جريان العموم في المعاني – على سبيل الحقيقة- أنّ العام مختص باسم العين دون اسم المعنى، للقطع بأنّ مثل لفظ العلوم والحركات عامّ، **بل المراد: أنّ المعنى الواحد لا يعم متعدّدا...**»[2].

ولم يُسفرْ بحث الأصوليين وخلافهم في حقيقة عموم المعاني ومجازيتها عن كبير فائدة، حيث لا يختلفون عند التطبيق على عمومية اللفظ أو المعنى، بل لا تعدو أن تكون المسألة رياضة من رياضيات العلم لا ضرورياته[3].

وقد أحسن الطوفي الحنبلي حين رتّب دلالة العموم من حيث الحقيقة وقوّة الدلالة على ثلاث مراتب:

١- **دلالة العموم في الأجسام**: فهو أقوى الدّلالات في تحقيق معنى الشمول لفظا وحسّا، كدلالة عموم العباءة لِما تحتها وشمول الكساء لِما تحته.
٢- **دلالة العموم في الألفاظ**: ويلي عموم الأجسام في القوّة، من كونه معقولا لا محسوسا.
٣- **دلالة العموم في المعاني**: وهي أضعف المراتب، لاختصاص بعض محال المعنى ببعضه بزيادة أو نقص[4].

والحاصل « **أن العموم يصلح للمعنى واللفظ، ...ويظهر في بادئ الرأي أنّه**

---

(١) ينظر: أصول السرخسي،١/ ١٢٥، والقرافي، العقد المنظوم، (ص٣٣).

(٢) التفتازاني التوضيح على التلويح،١/ ٦٢.

(٣) ينظر: الطوفي، شرح مختصر الروضة، ٢/ ٤٥٥.

(٤) ينظر: شرح مختصر الروضة، ٢/ ٤٥٤-٤٥٥.

متواطئ فيهما»[1]. وتفصيلهما في التّالي:

٣- العموم اللفظي:

تعريف العموم اللفظي:

العموم اللفظي: هو (**استيعاب اللفظ لجميع ما يصلح له**)، وعمومه حاصل من جهة الأوضاع واللغات، فلا يقال: هذا لفظ عام حتى يُتصوّر اللفظ نفسه، ولغته، وأنَّه موضوع على وجه لا يخرج منه فرد، فإن كان كذلك فهو العام الشّامل[2].

وأخص خصائص العموم اللفظي: هو (**إمكان عدم التناهي في الدلالة دخولا وخروجا**)، فيدخل في عمومه ما لا يتناهى، ويمكن أن يُخصّ منه ما لا يتناهى إن جاء التخصيص بصيغة عموم، فيبقى عدم التناهي في الحالين دون أن يقضي أحدهما الآخر، فإنّ لفظ (المشركين) مُسمّاه عام غير متناه، فيدخل فيه كل مشرك بلا نهاية، وإذا أوقع الشارع حكما على المشركين واستثنى منهم الرهبان- مثلا-، كان الخارج المستثنى غير متناه كذلك، فكلُّ راهب بلا نهاية خارج من هذا الحكم[3].

صيغ العموم اللفظي وحكمها:

إثبات صيغ العموم:

ذهب السلف وجمهور العلماء إلى أنّ للعموم ألفاظا وضعيّة تدلّ عليه، حتى اختلف النّاس في آيات الوعد والوعيد، هل هي عامّة أو خاصّة، وذلك عندما استدلّت الوعيدية بعموم نصوص الوعيد التي تقتضي دخول الكفار والعصاة في وعيدها، واحتجُّوا بها على خصومهم من أهل السنة والمرجئة بأنّها عامّة لا يخرج منها شيء، كعموم وعيد قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ ٱلْفُجَّارَ لَفِى جَحِيمٍ﴾[4]، وقوله: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ

---

(١) القرافي، العقد المنظوم في الخصوص والعموم، (ص٣٣).

(٢) ينظر: المرجع السابق، (ص٣٢-٣٣).

(٣) ينظر: المرجع السابق، (ص١٣٢).

(٤) الآية ١٤، من سورة الانفطار.

أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡكَٰفِرُونَ ﴾[1]، فاضطرّ جماعة من أهل السنة والمرجئة ممّن ضاق عَطَنُه إلى جحد العموم في اللغة والشرع، فكانوا فيما فرّوا إليه كالمستجير من الرمضاء بالنار، وكان أولى لهم أن يستجيروا بدلالة النصوص الواردة بقبول التوبة، وغفر السيئات، وأن العصاة تحت مشيئة الله، إن شاء عذّبهم وإن شاء غفر لهم، ونحو ذلك من تخصيص آيات الوعيد وتقييدها[2]، حيث « **يجب أن يُبنى العامّ على الخاص في هذه الآيات** »[3].

وقد انساب هذا الخلاف الكلامي في أصول الفقه، كعادة المتكلّمين في جرّ بضاعتهم الكلاميّة إلى المباحث الأصوليّة، فأحدثوا في أصول الفقه القول بإنكار صيغ العموم اللفظي أو التوقّف فيه[4].

والذي عليه السلف وأكثر الخلف أنّ للعموم صيغا معلومة وألفاظا معروفة، وأصدق دليل على قولهم هو:

- إجماع الصحابة على ذلك، لأنّهم كانوا يأخذون بعموم الكتاب والسنّة، ولا يطلبون دليل العموم، بل يطلبون دليل الخصوص.
- تأييد اللغة واستعمالها، فلو خاطب السيد خادمه بإحدى صيغ العموم، وقال: من دخل بيتي فأعطه درهما، فإنه يجب عليه تعميم العطاء، ويُلام على عدم تعميمه[5].

---

(١) من الآية ٤٤، من سورة المائدة.

(٢) ينظر: ابن حزم، الإحكام، ٣/ ٤٩٦، وابن العربي، المحصول، (ص٧٣-٧٤)، وابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٦/ ٤٤٠-٤٤١.

(٣) القاسمي اليمني، إيثار الحق على الخلق، (ص٢٣٨)

(٤) ينظر: ابن العربي، المحصول، (ص٧٣).

(٥) ينظر: الإسنوي، نهاية السول، ١/ ٤٦٠، والشنقيطي، مذكرة أصول الفقه، (ص٣٢٤-٤٢٥).

وقد تناقل أكثر العلماء هذا المذهب عن الإمام أبي الحسن الأشعري وكثير من أتباعه المرجئة، وقد قال إمام الحرمين في البرهان: ١/ ٢٩٩: (وقد تحققت على طول بحثي عن كلام أبي الحسن أنه ليس من منكري الصيغ على ما اعتقده معظم النّقلة، ولكنه قال في مفاوضة مع أصحاب الوعيد بإنكار الصيغ، وآل مذهبه إلى إنكار التعلق بالظواهر فيما

=

- الدلالة على العام بصيغته ضرورة تقتضيها الشريعة، «لأنّ عامّة خطابات الشرع عامّة، فلو جوّزنا إرادة البعض من غير قرينة لَمَا صح منّا فهم الأحكام بصيغة العموم، ولَمَا استقام منّا الحكم بعتق جميع عبيد مَن قال: كلّ عبد لي فهو حر، وهذا يؤدّي إلى التلبيس»[1]

صيغ العموم:

عُني الأصوليون في صيغ العموم، واهتمّوا بها تعدادا وشرحا وتمثيلا، وأفردوها بتأليف مختصّ[2]، إذ إنها «**من أهمّ ما يُبحث عنها، ويُستخرج لطائف المعاني وقواعد المباني منها...**»[3].

وجمعوا ألفاظه في خمسة أقسام، هي:

الأول: الاسم المعرّف بالألف واللام غير العهدية: وهو على ثلاثة أنواع:

١- ألفاظ الجموع، كالمسلمين، والمشركين، والأبرار، والفجار.

٢- أسماء الأجناس التي لا واحد لها من لفظها، كالناس والذهب.

٣- الاسم المفرد، كالإنسان، والسارق.

الثاني: المضاف إلى الأنواع المتقدمة في القسم الأول: مثل: مشركو مكة، ومال زيد، وعبيد عمرو.

الثالث: الأسماء المُبهمة: وهي أدوات الشرط والوصل والاستفهام إذا تمّ استعمالها على سبيل الإبهام، مثل (مَن) للعاقل في قولك: من عندك؟، و(ما) لغير

= ينبغي القطع فيه...).

(١) التفتازاني التوضيح على التلويح،١/ ٧٢.

(٢) منها: العقد المنظوم في الخصوص والعموم، لشهاب الدين القرافي، وتلقيح الفهوم في تنقيح صيغ العموم، للحافظ العلائي. وهما مطبوعان.

(٣) العلائي، تلقيح الفهوم، (ص٩٣).

العاقل في قولك: ما تفعله يعلمه الله، ومنها: (أين وحيث) تَعُمّان الأمكنة، و(متى) تعمّ الأزمنة، والاسم الموصول المبهم يُفيد عموم صلته.

الرابع: الألفاظ المؤكدة للعموم: وهي الألفاظ الدالّة على العموم بذاتها ، كلفظ (كل) و (جميع) و (أكتع) و (قاطبة)، كقول: حضر جميع القوم.

الخامس: النكرة في سياق النفي والنهي: فالنفي كالإخبار بقول: ما حضر أحد، والنهي كالطلب في قول: لا يحضرْ أحد[(١)].

معيار العموم اللفظي:

نصب الأصوليون دلالة الاستثناء معيارا للعموم، وصاغوا ذلك في قاعدة دلاليّة تقول: **(الاستثناء معيار العموم)، فالاستثناء فرع حجيّة عموم اللفظ ودليل عمومه،** لأنّ الاستثناء هو إخراج ما لولاه لَوَجب اندراجُه في المستثنى منه بقوّة دلالة العموم، إذ إن « **ما صحّ استثناؤه وجب اندراجه** »[(٢)]، ولا معنى للعموم إلا ذلك.

وقد احتكم الأصوليون إلى هذا المعيار وهم يفحصون بعض الألفاظ المختلف في عمومها، كلفظ (الجمع المنكّر)، فهو عند عامّة الأصوليين لا يفيد العموم، إلا عند مَن شذّ وقال بعمومه[(٣)]، وتمسّك القليل القائل بعمومه بصحة الاستثناء منه في مثل قول: (جاء رجال إلا زيدا) [(٤)]. ولم يُسلّم الجمهور دعوى صحة الاستثناء من الجمع المنكّر، بل نقلوا تنصيص النحاة على منعه، لعدم عمومية اللفظ[(٥)]، وإن صحّ فهو محمول على

---

(١) ينظر: الغزالي، المستصفى، ٣/ ٢١٨-٢٢٠، والشيرازي،اللمع، (ص٢٦)، وأبو يعلى، العدة، ٢/ ٤٨٤، وابن السمعاني، قواطع الأدلة، ١/ ١٦٨-١٧٠، وابن قدامة، روضة الناظر، ٢/ ١١:٢-١٣.

(٢) القرافي، شرح تنقيح الفصول، (ص١٩٢).

(٣) وهو قول أبي علي الجبائي من المعتزلة، ينظر: المعتمد، ١/ ٢٢٩، وأبو يعلى، العدّة، ٢/ ٥٢٥، والسبكي، الإبهاج، ٢/ ٨٩.

(٤) ينظر: أبو يعلى، العدّة، ٢/ ٥٢٥

(٥) ينظر: الإسنوي، نهاية السول، ١/ ٤٥٨.

معنى أنّ الاستثناء بمعنى النّفي الدالّ على عدم دخوله في المذكور، كما تقول: رأيت رجالا ليس فيهم زيد[1].

وأوّل الأصوليون نحو: صمت شهرا إلا يوما، وكسرت زيدا إلا رأسه، بأنّ المستثنى منه تضمّن صيغة عموم، وهو باعتبار إضافة لفظ (جميع) إلى المستثنى منه، أو باعتبار توكيد اللفظ بـ (كلّ)، فيكون تقدير العموم لكلّ الأجزاء، كقول: (ألبست زيدا كلّه إلا رأسه)، حتّى يكون له بعض يُمكن القصر عليه، ولا يُنازع معيار العموم[2].

٤ - الدّلالات المشتبهة بالعموم اللفظي:

درَس الأصوليون بعضَ العبارات والسياقات المُشتبهة بالعموم اللفظي، بقصد فحصِها وبيان دلالتها ووجه اشتباهها بالعموم، حتى لا تُبخس الألفاظ أشياءها الدلاليّة، ومن ذلك:

أوّلاً: النكرة في سياق الإثبات:

فقد اشتبه بعض سياقات النكرة في سياق الإثبات بالعموم، وقد قال بعضهم بعموم النكرة في سياق الإثبات المصحوبة بسياق الامتنان، كقوله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَا مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً طَهُورًا﴾[3]، أو التي يفرض سياقها عمومها، كقوله تعالى: ﴿عَلِمَتْ نَفْسٌ مَّآ أَحْضَرَتْ﴾[4]، وقوله: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَىْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾[5]، وقيل: إنّ عموم الآيتين الأخيرتين هو بتأويل إضمار صيغة العموم، فيكون التقدير: (علمت كل

---

(١) ينظر: الكلوذاني، التمهيد، ٢/ ٥٢، والهندي، نهاية الوصول، ٤/ ١٣٣٣.

وقد ذكر بعضهم كأبي يعلى في العدة ٢/ ٢٥٢، ومَن تابعه بـ (أن الاستثناء يُخرج البعض من الكلّ والبعض من البعض، فههنا يخرج البعض من البعض، الذي هو أقلّ الجمع). ولا شك بأن القول بأن الاستثناء يخرج البعض من البعض يهدم معيّارية الاستثناء في العموم، فيضعف هذا الجواب لإضعافه لمعيار العموم.

(٢) ينظر: شرح العضد، (ص٢٠٨-٢٠٩)، وحاشية العطار، ٢/ ١٤.

(٣) من الآية ٤٨، من سورة الفرقان.

(٤) الآية، ١٤س، من سورة التكوير،

(٥) الآية ٤٠، من سورة النحل.

نفس)، و (قولنا لكل شيء)، وقيل: العموم فيهما معنوي، وذلك بدليل تساوي الأنفس والأشياء في الآيتين، فإذا علمت نفس فكل نفس كذلك، وكذلك كل شيء مساوٍ للشيء الآخر في قدرته تعالى[1].

ثانيا: دلالة التكرار في فعل (كان):

أصل وضع الفعل النّاسخ (كان) أنّه كسائر الأفعال، لا يدل إلاّ على مطلق وقوع الفعل في الزمن الماضي، غير أنّ العادة جرت بأن القائل إذا قال: (كان فلان يتهجد بالليل) أو (كان حاتم يقرئ الضيف): فهو يريد الإخبار عن تكرار الفعل منه في الزمن الماضي، وإلا لم يحسن منه الإخبار بلفظ (كان)، كما في قوله تعالى: ﴿ **وَكَانَ يَأْمُرُ أَهْلَهُۥ بِٱلصَّلَوٰةِ وَٱلزَّكَوٰةِ** ﴾[2]، فالمراد مداومته على الفعل، وإلا لم يكن المقام مقام ثناءٍ، فبذلك اشتبه لفظ (كان) في العموم.

فذهب كثير من الأصوليين إلى أنّ: (**لفظ كان يقتضي تكرار الفعل**)، وذلك في عرف الاستعمال، لا في أصل وضع اللغة، « لأنّه يدلّ على دوام الفعل وتكراره، فإذا كان متكرّرا في الأحوال المختلفة، عُلم أنّه غير مختصّ بحال دون حال »[3]، قال ابن دقيق: « كان يفعل كذا: بمعنى أنه تكرر منه فعله، وكان عادته،... وقد تُستعمل (كان) لإفادة مجرد وقوع الفعل، دون الدلالة على التكرار، **والأوّل أكثر في الاستعمال، وعليه ينبغي حمل الحديث** »[4]، وربّما أُطلق على دلالة تكرارها العموم المجازي، لِعدم صراحة عمومه[5].

---

(١) ينظر: ابن السمعاني، قواطع الأدلة، ١/ ١٦٩، والشنقيطي، مذكرة أصول الفقه، (ص٣٢٣).

(٢) من الآية، ٥٥، من سورة مريم.

(٣) الرازي،المحصول، ٢/ ٣٩٢.

(٤) إحكام الأحكام، ١/ ١٣٠.

(٥) ينظر: البصري، المعتمد، ١/ ١٩٣، والقرافي، شرح تنقيح الفصول، (ص١٨٩)، والهندي، نهاية الوصول، ٤/ ١٤٣٣، والزركشي، البحر المحيط، ٢/ ٣٢٢.

واختلفوا في دلالة التكرار، هل هي مستفادة من (كان)، أو من الفعل المضارع الذي بعدها، أو منهما جميعا، على ثلاثة أقوال[1].

واختار الفخر الرازي أنّها لا تفيد التكرار في اللغة ولا العرف[2]، وذهب إليه النّووي وقال: «إنّ المختار الذي عليه الأكثرون والمحققون من الأصوليين: أن لفظه كان لا يلزم منها الدوام ولا التكرار، وإنما هي فعل ماض يدلّ على وقوعه مرة»[3]، وقد قال ذلك في سياق بيانه لقول عائشة رضي الله عنها: **(كان ﷺ يصلي ركعتين بعد الوتر وهو جالس)**[4]، وأنّ قولها لا يدل على تكرار الركعتين، بل وقع منه ﷺ مرة أو مرتين.

واستدلّ النّووي: بقول عائشة رضي الله عنها: **(كنت أطيب رسول الله ﷺ لحلّه قبل أن يطوف بالبيت)**[5]، وكان ذلك في الحجّ، ولم يحجّ ﷺ إلا حجّة واحدة.

ونوقش: بأنّ المُدّعى تكرار التطيّب لا الإحرام، وأنّها رضي الله عنها أرادت المبالغة بإثبات حكم التطيّب، فاستعملت ما يُفيد التكرار لإفادته المبالغة[6].

ويرى الزمخشري وبعض النّحاة: أن (كان) عبارة عن وجود الشيء في زمن ماض على سبيل الإبهام، وليس فيه دليل على عدم سابق، ولا انقطاع طارئ[7].

والراجح – والعلم عند الله- أنّ لفظ (كان) يدلّ على تكرار وقوع الفعل على الوجه الغالب كلّما تكرّر مُقتضاه، ولا يمنع عدم وقوعه على الوجه النّادر، **ومسوّغ**

---

(١) ينظر: اللكنوي، فواتح الرحموت، ١/ ٢٩٣.

(٢) ينظر: المحصول، ٢/ ٣٩٩، والبحر المحيط، ٢/ ٧٧ و ٣٢٨.

(٣) شرح النووي على مسلم، ٦/ ٢٦٤.

(٤) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الصلاة، باب صلاة الليل وعدد ركعات النبي في الليل..، (ص٢٩٩)، رقم ١٧٢٤.

(٥) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الحج، باب الطيب عند الإحرام، (ص٢٤٩)، رقم ١٥٣٩، ومسلم في صحيحه، كتاب الحج، باب استحباب الطيب قبيل الإحرام، (٤٠١)، رقم ٢٨٢٦.

(٦) ينظر: ابن حجر، فتح الباري، ٣/ ٥٠٨ والعراقي، طرح التثريب، ٥/ ٦٥

(٧) ينظر: الكشاف، ١/ ٤٠٠، والزركشي، البحر المحيط، ٢/ ٧٧.

الترجيح: الاستعمال العرفي للفظ (كان) الدالّ على دلالة ذلك التكرار، والاستعمال حجةٌ راجحة.

ثالثاً: التفريق بين سلب العموم وعموم السّلب:

سلب العموم: هو: **(سلب الحكم عن المجموع)**، وهو نقضٌ لدلالة العموم حيث لم يسلبه عن الكلّ، وصيغته أن يسبق لفظ (كل) السّلب، كقول: ما كلّ عدد زوجا، فالمقصود من هذا الكلام: إبطال قول مَن قَال: إنّ كل عدد زوج، واشترطوا لسلب العموم أن لا يَنتقض النّفي (السّلب)، فإن انتقض كان لعموم السّلب كقوله تعالى: ﴿ إِن كُلُّ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ إِلَّآ ءَاتِي ٱلرَّحۡمَٰنِ عَبۡدٗا ﴾[1].

أمّا عموم السّلب: فهو نفي الشمول ورفع الإيجاب الكلّي، ويدلّ على العموم لأنّه يقتضي سلب الحكم عن كلّ فردٍ فردٍ، وله صيغتان:

- تأخّر السّلب عن لفظ (كلّ)، كقول: كلّ القوم ما قاموا ، فأفاد عدم قيام أيّ فردٍ من القوم.
- النكرة في سياق النفي، كقول: (لا أحدَ في البيت)، فيدلّ على عموم سلب الحكم عن جميع الأفراد الداخلة تحت العنوان[2].

رابعاً: العموم في المضمرات:

ألحق أكثر الأصوليين عموم المضمرات بعموم الألفاظ، وقدّروا عمومها في اللفظ، كعموم المعنى المضمر في قوله تعالى: ﴿ حُرِّمَتۡ عَلَيۡكُمُ ٱلۡمَيۡتَةُ ﴾[3]، ومعلوم أنّ الله

---

(١) الآية ٩٣، من سورة مريم.

(٢) ينظر: ابن السمعاني، قواطع الأدلة، ١/ ١٦٨، والسبكي، الإبهاج، ٢/ ٩٦، والإسنوي، نهاية السول، ١/ ٤٥٦، والتمهيد، (ص٣٢٠)، والزركشي، البحر المحيط، ٢/ ٢٣٣،والمرداوي، التحبير، ٥/ ٢٣٥٤ وابن أمير حاج، التقرير والتحبير، ١/ ١٩٣.

(٣) من الآية ٣، من سورة المائدة

تعالى لم يُرد تحريم نفس العين، وإنّما أراد تحريم أفعالنا بالميتة، وقد أضمره في الكلام، فيعمّ الإضمار تحريم كل انتفاع بها كالأكل والبيع، والدّلالة على العموم المضمر هو الاستعمال العربي المعهود في مثل هذا الاستعمال[1].

خامسا: العموم الوارد على سبب خاص:

وهي المسألة التي يذكرها بعضهم بعبارة: (هل العبرة بعموم اللفظ أو بخصوص السبب)، وفي ثنايا بحث الأصوليين للمسألة تظهر حذاقة منهجهم الدّلالي، ويبرز حرصهم على توفية اللفظ دَلَالتَه دون زيادةٍ أو نُقْصان، فلأجل ذلك حرّروا المسألة وقسّموها إلى أقسام.

فقالوا: إنّ الخطاب إما أن يكون جوابا عن سؤال سائل، أو لا، فإن كان جوابا فإمّا أن يستقلّ بنفسه، أو لا، فإن لم يستقل بنفسه فهو تابع لعموم سؤاله وخصوصه بلا خلاف.

فغير المستقل التابع لعموم السؤال: كسؤالهم عن عموم بيع التمر بالرّطب، فقال ﷺ: (**أينقص إذا يَبِس؟**) فقالوا: نعم، فنهى ﷺ عن ذلك[2]، فجوابه كذلك عام.

وغير المستقل التابع لخصوص السؤال: كقول الرجل: وطئت امرأتي في نهار رمضان، فقال له ﷺ: (**أعتق رقبة...**)[3]، الحديث، فجوابه كذلك خاص، وعموم

---

(١) ينظر: البصري، المعتمد، ١/ ١٩٢، والآمدي، الإحكام، ٣/ ١٢، الشيرازي، شرح اللمع، ١/ ٤٥٩، والطوفي، شرح مختصر الروضة، ١/ ٦٦٠، والإسنوي، نهاية السول، ١/ ٥٦٠،وآل تيمية، المسودة، ١/ ٢٤١-٢٤٢.

(٢) أخرجه مالك في الموطأ، كتاب البيوع، باب ما يكره من بيع التمر ٢/ ١٤٧ وأحمد في مسنده ١/ ١٧٩، وأبو داود في سننه، كتاب البيوع، باب في التمر بالتمر (ص ٥١٣) رقم ٣٣٥٩، وابن ماجه في سننه، كتاب التجارات، باب بيع الرطب بالتمر (ص ٣٨٨) رقم ٢٢٦٤، وقال عنه الحاكم في مستدركه/ ٢/ ٣٩: «هذا حديث صحيح لإجماع أئمة النقل على إمامة مالك بن أنس وأنه محكم في كل ما يرويه، إذ لم يوجد في رواياته إلا الصحيح».

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الصوم، باب إذا جامع في رمضان ولم يكن له شيء (ص٣١١) رقم (١٩٣٦)، ومسلم في كتاب الصيام، باب تغليظ تحريم الجماع في نهار رمضان على الصائم (ص ٤٥٣)، رقم (٢٥٩٥) كلاهما

=

حكمه بدليل آخر غير اللفظ، ويعود إلى العموم المعنوي.

وإن استقلّ الجواب بنفسه، فهو إمّا أن يكون مساويا للسؤال أو أعمّ أو أخص.

فالجواب المساوي لسؤاله: يُحمل على ظاهره بلا خلاف.

والجواب الأخص من سؤاله: يُحمل على خصوصه بلا خلاف، مثل أن يُسأل عن حكم المياه، فيأتي الجواب: (ماء البحر طهور) فيخص ماء البحر دون غيره.

والجواب الأعمّ من سؤاله: فهو كسؤالهم عن ماء بئر بضاعة، فقال ﷺ: **(الماء طهور لا ينجِّسُه شيء)**[1]، وهذا القسم هو الذي وقع فيه خلاف العلماء، والذي ذهب إليه جمهورهم هو اقتضاؤه للعموم، ولا يسقط عمومه بالسبب الذي ورد عليه، بل **(العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب)**، وعمدتهم في ذلك دليلان:

- فهم الصحابة، فقد استدلوا بعموم نصوص وردت على سبب خاص، مثل النّصوص الواردة في: (اللعان) و (الظهار)، فـ «الأمّة مجمعة على أنّ آية اللعان والظهار والسرقة وغيرها، إنّما نزلت في أقوام معينين، مع أنّ الأمّة عمَّموا حكمها، ولم يقل أحد: إنّ ذلك التعميم خلاف الأصل»[2].
- أوّلوية تقديم اللفظ وطرح السّبب، فاللفظ يصنع الدلالة ويدلّ عليها، والأسباب لا تصنع شيئا، فيقدّم اللفظ لاختصاصه بالدّلالة، فإنّ «**الحُجّة في لفظ الشارع، لا في السؤال والسّبب**»[3].

= بلفظ «أطعمه أهلك».

(١) أخرجه أبو داود في سننه، كتاب الطهارة، باب ما جاء في بئر بضاعة، (ص١٥)، رقم ٦٦، والترمذي في سننه، متاب الطهارة، باب ما جاء أن الماء لا ينجسه شيء، (ص٢٦)، رقم ٦٦، وصححه أحمد بن حنبل ويحي بن معين وابن حزم، ينظر: ابن حجر، التخليص الحبير، ١/ ١٢٦.

(٢) الرازي، المحصول، ٣/ ١٢٥.

(٣) الغزالي، المستصفى، ٣/ ٢٦٥، وينظر تفصيل المسألة: الجويني، التلخيص، ٢/ ١٥٠، وابن السمعاني، قواطع =

٥ – العموم المعنوي:

العموم المعنوي هو: (**القول في عموم كثيرين على معنى متّحد**)، ولا يُشترط الاستيعاب في عمومه، بل باكتفائه بعدد كثير محصور، ولهذا قالوا في تعريفه: (**القول في عموم كثيرين**) ، وذلك كقول: (مطر عام) و(عدل عام في الرعية)، فلا يُشترط في عموم المطر حصوله في كل أرض ومكان، بل يكفي كثرته في أكثر من مكان[١].

وقد يقتضي العموم المعنوي استيعابه لكلّ أفراده، وذلك في مسألة عموم العلة لكل صور معلولِها، حتى يدور الحكم معها وجودا وعدما، كتعليل حكم الاستئذان الواجب في قوله ﷺ: (**إنما جعل الاستئذان من أجل البصر**)[٢]، في خشية اطّلاع البصر على عورات النّاس التي هي علة وجوب الاستئذان، فيعمّ وجوب الاستئذان كلّ معنى اشتمل على العلّة[٣]، فدلالة الالتزام بين العلة ومعلولها منحَت العموم المعنوي دلالة الاستيعاب لكلّ أفراده، كدلالة استيعاب العموم اللفظي أو أكمل منه[٤]، حتى لا يجوز تخصيص بعض أفراد العموم المعنوي عن الحكم، كي لا ينتقض القياس، فـ « **عموم اللفظ مُعرّض للتخصيص، والعلّة إذا كانت عبارة عن مناط كانت جامعة لجميع أوصافها وقيودها لم يتطرّق إليها تخصيص، إذ يكون تخصيصها نقضا لعمومها** »[٥]، مثلما لا يجوز تخصيص الضرب المشمول بعموم معنى النهي وفحواه من

= الأدلة، ١/ ١٩٣، والآمدي، الإحكام، ٢/ ٢٣٧، والرازي، المحصول، ٣/ ١٢١، والقرافي، شرح تنقيح الفصول، (ص٢١٦)، والطوفي، شرح مختصر الروضة، ٢/ ٥٠١، والأصفهاني ، بيان المختصر ، ٢/ ١٥٠، والشوكاني، إرشاد الفحول، ١/ ٣٣٢.

(١) ينظر: السبكي، الأشباه والنظائر، ٢/ ١٤٣.

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الاستئذان، باب الاستئذان من أجل البصر، (ص ١٠٨٦) رقم ٦٢٤١، ومسلم في صحيحه/ كتاب الآداب، باب تحريم النظر في بيت غيره (ص ٩٦٠) رقم ٥٦٣٨.

(٣) ينظر: ابن حجر، فتح الباري، ١١/ ٣٠.

(٤) ينظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٦/ ٤٣٩.

(٥) الغزالي، شفاء الغليل، (ص٤٣-٤٤)، وقد أطلق الغزالي هنا القول بمنع تخصيص العلة، لكنه في كتبه الأخرى =

قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾[1]، في حالة دون حالة[2].

ويتأتّى العموم المعنوي من جهة العقل، فهو متصوَّرٌ في الذّهن، حتّى ولو تمّ جهل اللفظ الدالّ على عمومه فلا يضرّ، وقد سمّاه بعضهم بـ **(العموم الحكمي)** بمعنى أنّه «**عموم حكمي غير مكتسب من صيغة**»[3].

٦- أنماط العموم المعنوي:

الطريق الذي يحصل به معرفة العموم المعنوي هو «**استقراء مواقع المعنى حتى يحصل منه في الذهن أمر كلي عام؛ فيجري في الحكم مجرى العموم المُستفاد من الصيغ**»[4].

والظاهر من منهج الأصوليين أنّهم أطلقوا العموم المعنوي «**من قبيل الإطلاق المجازي**»[5] على أنماطٍ ستة، تدلّ على عموم المعنى كدلالة الصيغ على عمومِ اللفظ، وهي:

النّمط الأول: عموم المعنى باللفظ:

وذلك في الإخبار عن عموم المعاني وشمولها، كقول:

- مطر عام.
- بلاء عام.

= يذكر اختلاف الأصوليين فيها، وأنّها على ثلاثة أقوال: **الأول**: انتقاض العلّة بتخصيصها مطلقا، **والثاني**: تبقى العلّة لِما وراءها من النقض، **والثالث**: التفريق بين المنصوصة والمستنبطة، فالمنصوصة يجوز تخصيصها،والمستنبطة تنتقض به. ينظر: المستصفى، ٣/ ٧٠٦، والزركشي، البحر المحيط، ٤/ ٢٣٢..

(١) من الآية ٢٣، من سورة الإسراء.

(٢) ينظر: الشيرازي، شرح اللمع، ١/ ٣٤٦.

(٣) الغزالي، المستصفى، ٣/ ٢٦٥، وينظر تفصيل المسألة: الجويني، التلخيص، ٢/ ١٥٠، وابن السمعاني، قواطع الأدلة، ١/ ١٩٣، والآمدي، الإحكام، ٢/ ٢٣٧، والرازي، المحصول، ٣/ ١٢١، والقرافي، شرح تنقيح الفصول، (ص٢١٦)، والطوفي، شرح مختصر الروضة، ٢/ ٥٠١، والأصفهاني ، بيان المختصر، ٢/ ١٥٠، والشوكاني، إرشاد الفحول، ١/ ٣٣٢.

(٤) الشاطبي، الموافقات، ٤/ ٥٧.

(٥) الزركشي، البحر المحيط، ٢/ ١٨٤.

- عمّهم بالعدل.
- عمّهم بالرخص وعمّهم بالغلاء، ونحو ذلك[1].

النّمط الثاني: عموم المعنى بعموم العلّة:

فالعلة واردة في خصوص معلولها، « **وتفيد عموم الحكم في جميع مواردها، أي حيث وجدت وجد حكمها** »[2]، كعموم علة النّهي عن بيع التمر بالرطب في قوله ﷺ: **(أينقص الرطب إذا يبس؟)** فقالوا: نعم، فنهى ﷺ عنه[3]، فيعم الرّطب وغيرها من الربويّات التي ينقص وزنها بيبسٍ ونحوه[4].

ويختصّ هذا النّمط بأنّه علامة فهم المستمع للخطاب وآية تدبّر النّاظر في النصوص، لأنّ « العلم بمراد المتكلّم يُعرف تارةً من عموم لفظه، وتارةً من عموم علته، **والحوالة على الأول أوضح لأرباب الألفاظ، وعلى الثاني أوضح لأرباب المعاني والفهم والتدبّر** »[5].

ويُعتبر عموم معنى العلّة فرع حجيّة القياس، لهذا نقَل ابن تيميّة إجماع القياسيين عليه، فقال: « أمّا دلالة العموم المعنوي العقلي: فما أنكره أحدٌ من الأمّة فيما أعلمه، بل ولا من العقلاء، ولا يُمكن إنكارها، اللهمّ إلا أن يكون في أهل الظاهر الصَّرف الذين لا يلحظون المعاني... »[6]

بل إن أبا حامد الغزالي بنى القياس الأصولي على عموم العلة، فجعل عمومها **أساس القياس**، واجتهد في ذلك لأجل إخراج القياس من غائلة الرأي إلى شرعية

---

(١) ينظر: المرجع السابق، وأصول السرخسي، ١/ ١٢٥، والطوفي، شرح مختصر الروضة، ٢/ ٤٥٣، وآل تيمية، المسودة، ١/ ٢٥١،

(٢) الطوفي، الإشارات الإلهية إلى المباحث الأصولية، (ص٢٥).

(٣) سبق تخريجه، (ص٥٧١).

(٤) ينظر: آل تيمية، المسودة، ١/ ٢٥١، والزركشي، البحر المحيط، ٢/ ١٨٤

(٥) ابن القيم، إعلام الموقعين، ٢/ ٣٨٧.

(٦) مجموع الفتاوى، ٦/ ٤٤٠.

التوقيف، فـ «**التمسّك بالعموم ليس بقياسٍ ورأي**»[(١)]، وقال: «إنّ العلّة إذا ثبتت فالحكم بها عند وجودها حكم بالعموم، فإنّه إذا ثبت أنّ الطعم علّة انتظم منه أن يُقال: (كل مطعوم ربوي، والسفرجل مطعوم، فكان ربويّا)، وإذا ثبت أنّ السكر علة انتظم أن يُقال: (كلّ مسكر حرام، والنبيذ مسكر، فكان حراما)، **وكذلك في كلّ علّة دلّ الدليل على كونها مناطا للحكم فينتظم منها قضيّة عامّة كلّية تجري مجرى عموم لفظ الشارع**، بل أقوى، لأن عموم اللفظ مُعرّض للتخصيص، والعلّة إذا كانت عبارة عن مناط كانت جامعة لجميع أوصافها وقيودها فلم يتطرّق إليها تخصيص، إذ يكون تخصيصها نقضا لعمومها»[(٢)].

النّمط الثالث: عموم المفهوم (الخاص الذي أريد به العام):

فقد يرد اللفظ خاصّا في منطوقه، عامّا في مفهومه، فيستفاد عمومه من المعنى لا من اللفظ، ويُسمّيه ابن رشد الحفيد بـ (**الخاص الذي أريد به العام**)[(٣)]، كما أشار الغزالي إليه من قبل في قوله: «**وقد يُطلق اللفظ الخاص لإرادة العام، كما يُطلق العام لإرادة الخاص...**»[(٤)] حيث إنّ «الأعمّ يُفهم من الأخص على سبيل الضمن»[(٥)]، لأنّ المتكلّم «قد يقصد ذكر البعض في لفظ العموم، ومراده من ذكر البعض: الجميع، كما تقول: فلان يملك المشرق والمغرب، والمقصود جميع الأرض، ومنه قوله تعالى: ﴿رَبُّ ٱلْمَشْرِقَيْنِ

---

(١) أساس القياس، (ص٥٢).

(٢) المرجع السابق، (ص٤٣-٤٤).

وقد أطلق الغزالي هنا القول بمنع تخصيص العلة، لكنه في كتبه الأخرى يذكر اختلاف الأصوليين فيها، وأنّها على ثلاثة أقوال: **الأول**: انتقاض العلّة بتخصيصها مطلقا، **والثاني**: تبقى العلّة لِما وراءه من النقض، **والثالث** التفريق بين المنصوصة والمستنبطة: فالمنصوصة يجوز تخصيصها،والمستنبطة تنتقض به. ينظر: المستصفى، ٣/ ٧٠٦، والزركشي، البحر المحيط ، ٤/ ٢٣٢..

(٣) ينظر: بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ١/ ١٠.

(٤) أساس القياس، (ص٦٢).

(٥) المرجع السابق، (ص٥٣).

﴿وَرَبُّ الْمَغْرِبَيْنِ﴾[1]...»[2].

والملاحظ في دّلالة الخاصّ الذي أريد به العام أنّ المعنى فيه أوسع من اللفظ، فيجب تقديم عموم معناه على خصوص لفظه، بما تقتضيه القاعدة الأصوليّة الدلاليّة التي تقول: «**كلّ كلام معناه أوسع من اسمه فالحكم لِمعناه**»[3].

والخاص الذي أريد به العام من دلالة المفهوم، وأعلاه دلالةً على عموم المعنى القياس الجلّي، الذي فرعه في معنى أصله، وقُطِع فيه بنفي الفارق[4]، مثل: التنبيه بالأدنى على الأعلى بلفظ التأفف في قوله تعالى: ﴿**فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ**﴾[5]، فقد أفاد عموم تحريم كلّ أذى يمس الوالدين[6]، ولا يجري في ما دون ذلك من القياس، لهذا اعتبروا عموم قياس العلة من باب دوران الحكم مع علته، وليس من باب عموم المفهوم[7].

ولا خلاف في عموم المفهوم بين القائلين به، «**لأنّ البحث عن أن المفهوم هل له عموم أم لا؟ فرع على أن المفهوم حجة أم لا**»[8]، فلا ينبغي أن يختلف القائلون بالمفهوم في عمومه، ومَن خالف فيه كالغزالي[9] فإنّ خِلافَه آيلٌ إلى اللفظ، لأنّه «إنّما نفى عمومه على معنى أن المنطوق به لا يدل على عموم المفهوم بغير توسّط المفهوم»[10]، بمعنى أنّ

---

(١) الآية ١٧، من سورة الرحمن.

(٢) الشاطبي، الموافقات، ٤/ ١٩-٢٠.

(٣) المقّري، القواعد، ١/ ٣٢٢.

(٤) ينظر: الغزالي، أساس القياس، (ص٦١-٦٢).

(٥) من الآية ٢٣، من سورة الإسراء.

(٦) ينظر: ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ١/ ١٠.

(٧) ينظر: ابن القيم، إعلام الموقعين، ٥/ ٥٢٨..

(٨) الرازي، المحصول، ٢/ ٤٠١، وينظر: الشوكاني، إرشاد الفحول، ١/ ٣٣٠.

(٩) ينظر: المستصفى، ٣/ ٢٨٧،

(١٠) الأصفهاني، بيان المختصر، ٢/ ١٩٣، وينظر: الآمدي، الإحكام، ٢/ ٢٥٧.

الغزالي يمنع كون عموم المفهوم من مقتضى اللفظ، ويُسلّم بأنّه من مقتضى المعنى [١]، ولابدّ أن يوافق الغزالي على عموم المفهوم المعنوي وقد قال في موضع آخر: « وقد يُطلق اللفظ الخاص لإرادة العام، كما يُطلق العام لإرادة الخاص، وهذا كقوله سبحانه تعالى: ﴿وَمِنْهُم مَّنْ إِن تَأْمَنْهُ بِدِينَارٍ لَّا يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ﴾ [٢]، **فإنا نعلم من قدر المال أنّ ذكر المال عبارة عن قدره من كلّ مال، ولو كان من الفضة والثياب...**، وكما يُقال: (فلان لا يملك درهما ولا دينارا) فإنّه يُفهم منه نفي المال عنه بالكلية، حتى لو كان يملك جواهر وعقارات وأموالاً نفيسة ننسب قائله إلى الكذب، **لأنّه لفظ خاص يُفهم معنى عاما، لا على سبيل قياس المسكوت عنه على المنطوق، بل بطريق العموم بالخصوص...** » [٣].

النّمط الرابع: عموم المعنى بعموم الخطاب للواحد:

كذلك تتبع الأصوليون موارد العموم في خطاب الشارع من غير صيغ العموم اللفظيّة، فوجدوا أنّ عادة الشارع قاضية في عموم خطابه للواحد، سواء كان ذلك الواحد فرادا، أو طائفة، أو جنسا كالرجال، فإنّ توجيه الخطاب إليه يقتضي عمومه للجميع بطريق العادة والمعنى، ولا يختص بالواحد المُخاطَب إلا بقرينة راجحة تخصّه به، « فحيث لا يتبيّن التخصيص نعلم العموم » [٤]، فكما يُعرف العموم من اللفظ فإنّه يُعرف كذلك من شمائل المتكلّم وعادته [٥]، ومن هذا « **خطاب النبي ﷺ للواحد من أمته، فإنّه عُرف بعادته من خطابه أن هذا حكم لمن هو مثل ذلك الشخص إلى يوم القيامة، وكذلك خطابه لمن حضره، قد علم بعادته أن من غاب عنه إذا كان بمنزلتهم**

---

(١) ينظر: المراجع السابقة.

(٢) من الآية ٧٥، من سورة آل عمران.

(٣) أساس القياس، (ص٦٢).

(٤) الرازي،المحصول، ٢/ ٣٩٢.

(٥) ينظر: الغزالي، المستصفى، ٣/ ٣٠٠.

فإنّهم يُخاطبون بمثل ذلك»[1]، وعاد ذلك قوله ﷺ: **(إنما قولي لامرأة قولي لمائة امرأة)**[2]، ومن العموم المعنوي الذي وضحه أهل الأصول بهذا الطريق:

أوّلاً: دخول الإناث في خطاب الرجال:

اتّفق الفقهاء على عدم دخول الرجال في خطاب الإناث المتميّز بعلامة التأنيث، وأمّا دخول الإناث في خطاب الرجال فله طرفان وواسطة، وهي:

- طرف يدخل النّساء فيه مع الرجال اتفاقا، كلفظ النّاس، ولفظ (مَن) الموصوليّة على الراجح.
- وطرف لا يدخلن فيه إجماعا، وهو ما اختصّ فيه الرجال من ألفاظ، كلفظ: (الرجال والشباب)[3].
- وواسطة بين الطرفين، وهي تميّز الّلفظ بعلامَة التّذكير كجمع المذكر الصحيح[4]، وقد

---

(١) ابن تيميّة، جامع المسائل، ٢/ ٣١٥.

(٢) سبق تخريجه، (ص٤٠١)، ويستدل محلّه عامّة الأصوليين بخبر ينسبونه للرسول ﷺ، وهو قول: (حكمي على الواحد حكمي على الجماعة)، وقد أنكره أهل الحديث، وقالوا لا أصل له، كما أنكره المزي والذهبي والعراقي، ينظر: السخاوي، المقاصد الحسنة، (ص٢٣٠)، والعجلوني، كشف الخفاء، ١/ ٣٦٤، والسبكي، الإبهاج، ٢/ ١٨٢.

(٣) وإن دخل الإناث في اللفظ المختص بالرجال فهو من باب القياس على الأظهر، لا من باب العموم المعنوي، كقول الرسول ﷺ: (**إذا أفلس الرجل، فوجد الرجل متاعه بعينه، فهو أحق به**) _ أخرجه البخاري في صحيحه، رقم ٢٤٠٢، ومسلم في صحيحه، رقم ٣٩٨٧- وكذلك نقول: إذا أفلست المرأة فهي بمعنى الرجل قياسا، ينظر: الغزالي، أساس القياس، (ص٦١)،وكقوله ﷺ: (**يا معشر الشباب من استطاع منكم الباءة فليتزوج**)-أخرجه البخاري في صحيحه،رقم ١٩٠٥ ،ومسلم في صحيحه،رقم ٣٣٩٨- فهو خطاب للذكور ويتناول النساء بعموم العلّة،وهي شهوة النكاح، ينظر: الطوفي،شرح مختصر الروضة، ٢/ ٥٦١.
ولا يرى ابن تيمية بأسا في عموم مثل لفظ (الرجل) للرجل والأنثى،فـ (إنّ لفظ "عبد" و"رجل" يتناول في هذا الذكر والأنثى في عرف الخطاب، من باب التعبير باللفظ الخاص عن المعنى العام، وهذا باب غير باب القياس). جامع المسائل، ٢/ ٣١٣.

(٤) ينظر: الرازي، المحصول، ٢/ ٣٨٠، والطوفي، شرح مختصر الروضة، ٢/ ٥١٥، وابن الساعاتي، نهاية الوصول، ٢/ ٤٧٣، والعلائي، تلقيح الفهوم، (ص٣٨٣)، والشنقيطي،مذكرة أصول الفقه، (٣٣٢).

اختلفوا في دخول الإناث في خطاب الرجال المتميّز بعلامة التذكير على قولين، هما:

القول الأول: ذهب جمهور الحنفيّة[1] والمالكيّة[2] والحنابلة[3]، والظاهريّة[4]، إلى أنّ الأصل هو دخول الإناث في الخطاب الموجَّه للرجال، دخولا معنويا، وذلك باقتضاء عادة الشارع والقياس الجلي، لا باقتضاء اللفظ، **واستدلّوا بأمرين:**

الأول: إجماع أهل اللسان العربي على تغليب الذكور على الإناث في الجمع[5]، وكذلك عادة الشّارع تذكير الخطاب من باب التغليب[6].

الثاني: ورود آيات تدل على دخولهن في الخطاب الموجه لذكور، كقوله تعالى: ﴿وَصَدَّقَتْ بِكَلِمَاتِ رَبِّهَا وَكُتُبِهِ وَكَانَتْ مِنَ الْقَانِتِينَ﴾[7]،وقوله: ﴿وَاسْتَغْفِرِي لِذَنْبِكِ إِنَّكِ كُنتِ مِنَ الْخَاطِئِينَ﴾[8]، وقوله: ﴿قُلْنَا اهْبِطُوا مِنْهَا جَمِيعًا﴾[9]،ودَخَلت فيها حواء إجماعا[10].

القول الثاني: ذهب الشافعيّة[11]، ونسبه البعض لجمهور الفقهاء والمتكلّمين[12]، إلى أنّ الإناث لا يدخلن في ذلك إلا بدليل منفصل.

---

(١) ينظر: ابن الساعاتي، نهاية الوصول، ٢/ ٤٧٤،واللكنوي،فواتح الرحموت،١/ ٢٧٣.

(٢) ينظر: ابن العربي،المحصول،(ص٧٥)،والقرافي، شرح تنقيح الفصول، (ص١٩٨).

(٣) ينظر: أبو يعلى، العدة، ٢/ ٣٥١، والطوفي،شرح مختصر الروضة،٢/ ٥١٥.

(٤) ينظر: ابن حزم، الإحكام، ٣/ ٤٤٨،وابن قدامة، روضة الناظر، ٢/ ٥٤.

(٥) ينظر: ابن حزم، الإحكام، ٣/ ٤٤٨، والشنقيطي، أضواء البيان، ١/ ٥٢.

(٦) ينظر: الجويني، البرهان، ١/ ٢٤٥، والآمدي، الإحكام، ٢/ ٢٧٧، والطوفي، شرح مختصر الروضة، ٢/ ٥٢٢، والأصفهاني، بيان المختصر، ٢/ ٢٠٩.

(٧) من الآية ١٢، من سورة التحريم.

(٨) من الآية ٢٩، من سورة يوسف.

(٩) من الآية ٣٨، من سورة البقرة.

(١٠) ينظر: العلائي،تلقيح الفهوم، (ص٣٨٦)، والشنقيطي، مذكرة أصول الفقه،(ص٣٣٣)، وأضواء البيان، ١/ ٥٢-٥٣.

(١١) ينظر: العلائي، تلقيح الفهوم، (ص٣٨٣)، والإسنوي، نهاية السول، ١/ ٤٦٦.

(١٢) ينظر: ابن قدامة، روضة الناظر، ٢/ ٥٤، والطوفي، شرح مختصر الروضة، ٢/ ٥١٥، والعلائي، تلقيح الفهوم، (ص٣٨٣) والشنقيطي، أضواء البيان، ١/ ٥٢، و ٥/ ٨٤٠.

واستدلّوا بأمرين:

الأوَّل: أنّ العرب وضعت صيغة التذكير للرجال دون النّساء، ودَلالَةُ العام هو بحسب دلالة اللفظ لغة، وذلك ينبغي أن يؤخذ من اللغة لا من الشريعة[1].

ويمكن أن يناقش: بأنّ الحقيقة اللغوية تنقلها الحقيقة العرفية، وعرف الشرع حقيقة من الحقائق، ودلالته الاستعماليّة مقدمة على الدلالة الوضعيّة.

الثاني: دلالة القرآن على ذلك، كقوله تعالى: ﴿**إِنَّ ٱلْمُسْلِمِينَ وَٱلْمُسْلِمَٰتِ وَٱلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ**﴾[2]، الآية، ونحوها ممّا جرى فيها عطف الإناث على الذّكور، والعطف يدلّ على عدم الدخول. وأيّد هذا القول الشيخ محمد الأمين الشنقيطي، وأثبته في قوله تعالى: ﴿**وَٱلَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَٰفِظُونَ ۝٥ إِلَّا عَلَىٰٓ أَزْوَٰجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُهُمْ**﴾[3]، «بأنّه خِطاب خاصّ بالرِّجال دون النّساء، فلا يحل للمرأة أن تتسرّى عَبْدَها بلا خلاف، وهو يؤيد قول أنّ النساء لا يدخلن في الجموع المذكرة الصحيحة إلا بدليل منفصل»[4].

ونوقش: بأنّ مُرَاد عَطْفِهِن على الرجال في آية الأحزاب هو تشريفهن[5]، وأمّا خروج النساء عن آية التسرّي فهو بدليل الإجماع.

والذي يترجّح – والعلم عند الله- دخول الإناث في الخطاب الموجّه للرجال بعلامة التذكير، **ومسوّغه أمران، هما:**

- أنّ الدّلالة تُحمل على الغالب دون النّادر، والغالبُ دخولُ الإناث في خطاب الرجال. فيُطلب الدّليل لإخراجهنّ لا لدخولهنّ.

---

(١) ينظر: القرافي، شرح تنقيح الفصول، (ص١٩٨)،

(٢) من الآية ٣٥، من سورة الأحزاب.

(٣) الآيتان، ٥-٦، من سورة المؤمنون.

(٤) أضواء البيان، ٥/ ٨٤٠، بتصرف بسيط.

(٥) ينظر: العلائي، تلقيح الفهوم، (ص٣٨٦).

- استثناء الإناث من خطاب الرجال في بعض الأحكام، والاستثناء فرع عن حجية العموم، وذلك كتخصيص النساء من وجوب الجهاد، ووجوب حضور الجمعة، ونحو ذلك، وهو أقوى ما يُمكن أن يتمسّك به القائلون بدخول الإناث في خطاب الرجال[1].

وثمرة الخلاف: ظاهرة وذات بال، وهي إن الإناث عند أصحاب القول الأول يدخلن في الخطاب الموجّه للرجال بالجمع الصحيح من غير طلب دليل خارجي[2]، وعند أصحاب القول الثاني لا يدخلن فيه إلا بدليل خارجيّ[3].

ثانيا: دخول العموم في خطاب الواحد:

إذا وجّه الشارع الخطاب لواحد فالأصل عموم معناه للجميع، إلا بقرينة تدلّ على خصوص المخاطَب به، **وعمومه باقتضاء الشرع لا بوضع اللغة**[4]، وقد قال إمام الحرمين عنه: «إنْ وقعَ النّظر في مُقتضى الّلفظ فلا شكّ أنّه للتّخصيص، وإنْ وقعَ النّظر فيما استمرّ الشرع عليه فلا شك أن خطابَ رسول الله ﷺ وإن كان مختصا بآحاد الأمة، فإنّ الكافّة يُلزمون في مُقتضاه ما يلتزمه المخاطَب ... فلا معنى لعدّ هذه المسألة من المختلفات، والشقان جميعا متفق عليهما»[5].

ومثاله: قول النبي ﷺ لأبي بكرة –رضي الله عنه– عندما كبّر للصلاة قبل أن يصل للصفّ: **(زادك الله حرصا ولا تَعُدْ)**[6]، فالخطاب لأبي بكرة خاصّ في اللغة، عامّ في الشرع.

---

(١) ينظر: ابن حزم، الإحكام، ٣/ ٤٤٩، والعلائي، تلقيح الفهوم، (ص٣٩١-٣٩٢).

(٢) ينظر: ابن حزم، الإحكام، ٣/ ٤٥٤.

(٣) ينظر: الشنقيطي، أضواء البيان، ٥/ ٨٤٠،

(٤) ينظر: الشوكاني، إرشاد الفحول، ١/ ٣٢٥.

(٥) البرهان، ١/ ٢٥٢.

(٦) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الآذان، باب إذا ركع دون الصف، (ص١٢٦)، رقم ٧٨٣.

النّمط الخامس: عموم المعنى بطريق الاستقراء:

وذلك باستقراء مواقع المعنى في كلّ موارده، حتى يحصل منه في الذّهن أمر كلي عام، فيجري في الحكم مجرى العموم المستفاد من الصيغ، كمثل عموم قاعدة **(رفع الحرج)** في الشريعة، فقد حصل باستقراء مُناسبات «مختلفة في الجهات متفقة في أصل رفع الحرج، كما إذا وجدنا التّيمم شرع عند مشقّة طلب الماء، والصّلاة قاعدا عند مشقة القيام، والقصر والفطر في السفر، والجمع بين الصلاتين في السفر والمرض والمطر، والنطق بكلمة الكفر عند مشقة القتل والتأليم، وإباحة الميتة وغيرها عند خوف التّلف الذي هو أعظم المشقات، والصلاة إلى أيّ جهة كانت لعسر استخراج القبلة، والمسح على الجبائر والخفين لمشقة النزع ولرفع الضرر، والعفو في الصيام عما يعسر الاحتراز منه من المفطرات كغبار الطريق ونحوه، إلى جزئيات كثيرة جدا يحصل من مجموعها قصد الشارع لرفع الحرج؛ **فإنا نحكم بمطلق رفع الحرج في الأبواب كلها، عملا بالاستقراء، فكأنه عموم لفظي...**»[1].

النّمط السّادس: العمومُ بطريق ترك الاستفصال:

وهو مضمون القاعدة الأصوليّة المنسوبة للإمام الشافعي، والتي تقول: **(ترك الاستفصال في حكاية الأحوال مع قيام الاحتمال، يُنزّل منزلة العموم في المقال)**[2]، ويُشترَط أن يكون الاحتمال في محلّ المدلول وليس الدليل، فإن كان في محلّ المدلول أكسبه العموم، وإن كان في محلّ الدليل أكسبه الإجمال[3].

---

(١) الشاطبي، الموافقات، ٤/ ٥٨.

(٢) ينظر: الجويني، البرهان، ١/ ٢٣٧، وابن السمعاني، قواطع الأدلة، ١/ ٢٢٥، والقرافي، الفروق، ٢/ ١٥٣، والعقد المنظوم، (ص٣٩١)، والعلائي، تلقيح الفهوم، (ص٤٧٨)، والسبكي، الأشباه والنظائر، ٢/ ١٣٧.

(٣) احتمال المدلول هو احتمال قاعدة: (ترك الاستفصال في حكاية الحال مع الاحتمال يدلّ على عموم المقال)، واحتمال الدليل هو احتمال قاعدة: (حكاية الحال إذا تطرّق إليها الاحتمال أكسَبه الإجمال، وسَقَط به الاستدلال)، وبذلك يتّضح الفرق بينهما، ومثال احتمال الدليل: قوله ﷺ في التلبية: **(والشرّ ليس إليك)**، يحتمل معناه: الشر ليس =

وقد كانت عادته ﷺ أن يستفصل الوقائع التي يحكم عليها ويستقصيها، بحيث لا يدع غاية في البيان ولا إشكالًا في الحال إلا ويأتي عليه[1]، وإذا خالف الشارع عادته وأطلق القول من غير استفصال دلّ على أنّ أحوال الواقعة واحتمالاتها سواء في الحكم، فينزّل ترك الاستفصال منزلة العموم في المقال، لأنّ « **ترك الاستفصال إشارة إلى التعميم، فكان منزّلًا منزلة العموم، وإن لم يكن حقيقة العموم ما أنبأت عنه الصيغة** »[2]، فـ« **شأن الشرع في مثل هذا رفع البيان إلى أقصى غاياته** »[3]، والبيان إمّا أن يكون بالاستفصال فيتخصّص الحكم بالحال التي خصّها الشارع، أو بترك الاستفصال المُنزّل منزلة العموم في المقال، فيتعمّم في كلّ الأحوال الواردة[4].

ومثاله: أنّ غيلان بن سلمة[5] أسلم وتحته عشر نسوة، فقال له النبي ﷺ: **(أمسك أربعا وفارق سائرَهن)** [6]، ولم يستفصل النبيّ ﷺ عن كيفيّة ورود عقدِه عليهنّ، في الجمع والتّرتيب، فدلّ على أنّ الحالين سواء في الحكم[7].

= منسوبا إليك في الخلق والإيجاد، ويحتمل: الشر ليس قربةً إليك، بل نتقرّب إليك بالخير، فيسقط استدلال المعتزلة به بأن العبد يخلق الشرور، ينظر: القرافي، الفروق، ٢/ ١٥٤-١٥٦.

(١) ينظر: والسبكي، الأشباه والنظائر، ٢/ ١٣٧.

(٢) السبكي، الأشباه والنظائر، ٢/ ١٣٨.

(٣) القرافي، شرح تنقيح الفصول، (ص١٨٨).

(٤) ينظر: ابن السمعاني، قواطع الأدلة، ١/ ٢٢٥، والقرافي، العقد المنظوم، (ص٣٩١)، والعلائي، تلقيح الفهوم، (٤٨٧)، والسبكي، الأشباه والنظائر، ٢/ ١٣٧.

(٥) هو غيلان بن سلمة بن شرحبيل الثقفي، صحابي أسلم بعد يوم الطائف ولم يهاجر، أحد وجوه ثقيف، ممن وفد إلى كسرى، وكان شاعرا محسنا، توفي آخر خلافة عمر.
[ينظر: الاستيعاب، ٣/ ١٢٥٦، والإصابة، ٥/ ٢٥٣]

(٦) سبق تخريجه، (ص٣٥٦).

(٧) ينظر: الجويني، البرهان، ١/ ٢٣٧، والقرافي، الفروق، ٢/ ١٥٨، والسبكي، الأشباه والنظائر، ٢/ ١٣٧.

٧- أقسام العام:

قسّم الأصوليون العام إلى عدة أقسام، باعتبارات مختلفة، أهمّها اعتباران، هما:

أوّلا: تقسيم العام باعتبار موضوعه، أي: معناه المراد منه:

وينقسم بهذا الاعتبار إلى قسمين:

القسم الأول: عام أريد به العام: (وهو العام ظاهرا وباطنا، في لفظه ومعناه)، فقد أريد به العموم من جهة اللفظ ومن جهة الحكم، ومنه ما لا يقبل تخصيصا ولا استثناءً، لتعلّقه بنظام كوني محكم، وسنة إلهيّة لا تتغيّر، وأمر إلهي لا يتبدّل، كقوله تعالى: ﴿**لِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌۚ إِذَا جَآءَ أَجَلُهُمۡ فَلَا يَسۡتَـٔۡخِرُونَ سَاعَةً**﴾[1]، وقوله: ﴿**وَكَانَ ٱللَّهُ بِكُلِّ شَيۡءٖ مُّحِيطٗا**﴾[2]، ومنه ما يقبل التخصيص بعد إطلاقه، كقوله تعالى: ﴿**فَٱقۡتُلُواْ ٱلۡمُشۡرِكِينَ**﴾[3]،فقد خرج من عمومه بعض المشركين بخصوص الشيخوخة أو الطفولة أو الذمّة، ونحو ذلك.

القسم الثاني: عامّ أريد به الخاص: وهو (اللفظ العام الذي لم يُرد به عموم أفراده، لا من جهة التناول ولا من جهة الحكم)، فهو كليّ استُعمل في جزئي، فصار مجازا استُعمل لفظه في غير موضوعه الأصلي[4]، ودليل إرادة خصوص العام هو دليل العقل أو السياق أو قرائن الأحوال، وذلك كقوله تعالى: ﴿ **أَمۡ يَحۡسُدُونَ ٱلنَّاسَ عَلَىٰ مَآ ءَاتَىٰهُمُ ٱللَّهُ مِن فَضۡلِهِۦ**﴾[5]، وقد أراد بلفظ (الناس) محمدا ﷺ وحده[6].

وقد تولّى الإمام الشافعي هذا التقسيم بنفسه في بدايات تدوين الأصول، فأفاد أنّ من فطرة اللسان العربي أن يُخاطب بالشيء « عامّا ظاهرا، يراد به العام الظاهر، ...

---

(١) من الآية ٤٩، من سورة يونس.

(٢) من الآية ١٢٦، من سورة النساء.

(٣) من الآية ٤، من سورة التوبة.

(٤) ينظر: المرداوي، التحبير، ٥/ ٢٣٨٠.

(٥) من الآية ٥٤، من سورة النساء.

(٦) ينظر: تفسير البغوي، ١/ ٥٤٢.

وعاما ظاهرا يراد به العام ويدخله الخاص، ... وعاما ظاهرا يراد به الخاص »[1].

ثانيا: تقسيم العام باعتبار تخصيصه:

وينقسم العام باعتبار التخصيص إلى قسمين، هما:

القسم الأوّل:عام محفوظ: وهو **(العام الباقي على عمومه، ولم يدخله تخصيص)**، كقوله تعالى: ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٖ فِي ٱلۡأَرۡضِ إِلَّا عَلَى ٱللَّهِ رِزۡقُهَا﴾[2]، قال الشافعي: « فهذا عام، لا خاصَّ فيه »[3].

وأكثر الأصوليين يذهب إلى نُدْرة العام المحفوظ في نصوص الشريعة، ويتناقلون قولة: **(ما من عام إلا وقد تطرّق إليه تخصيص)**، ولم يستثنوا من هذه القولة إلا عموم قوله تعالى:﴿وَهُوَ بِكُلِّ شَيۡءٍ عَلِيمٞ﴾[4]، لأنّه –برأي الطوفي-: « عامّ لم يُخصّ بشيء أصلا، لتعلّق علمه عز وجل بالمواد الثلاث: مادة الواجب، والممكن، والممتنع، بخلاف قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٞ﴾[5]، فإنّه عامّ مخصوص بالمحالات والواجبات التي لا تدخل تحت المقدور به، كالجمع بين الضدين، وكخلق ذاته وصفاته، وأشباه ذلك »[6].

وقد جرت تلك القولة بينهم مجرى المثل، حتى أولع النّاس بها[7]، وربّما نسبوها إلى ابن عباس[8] – رضي الله عنهما- وقال إمام الحرمين: « **علمنا قطعا أنّ جميع الألفاظ**

---

(١) الرسالة، (ص٥٠)، وينظر: البيهقي، أحكام القرآن للشافعي، ١/ ٢٣، و الخطيب البغدادي، الفقيه والمتفقه، ١/ ٢٢٨- ٢٢٩.

(٢) من الآية ٦، من سورة هود.

(٣) الرسالة/ (ص٥٣).

(٤) من الآية ٢٩، من سورة البقرة.

(٥) من الآية ٢٠، من سورة البقرة.

(٦) الإشارات الإلهية إلى المباحث الأصولية، (ص٤٢)، وينظر: المرداوي، التحبير،٥/ ٢٣٨٢.

(٧) ينظر: الآمدي، الإحكام ٤/ ٢٨١، والقرافي، شرح تنقيح الفصول، (ص١٩٢)، والتفتازاني، التلويح مع التوضيح، ١/ ٧٢، والزركشي، البحر المحيط ١/ ٥١٤، والمرداوي، التحبير، ٥/ ٢٣٨٤

(٨) ينظر: القرافي، الفروق، ٤/ ٢٤٦،وشرح تنقيح الفصول، (ص٢٢٧)، والشاطبي، الموافقات، ٣/ ٣٠٩، وابن أمير =

المتعلقة بالأحكام من الكتاب والسنة يتطرّق إليها الخصوص، وإن استوعب الطالب عمره مكبا على الطلب الحثيث فلا يطلع على عام شرعي لا يتطرق إليه الخصوص...»[1].

معالجة مقالة: (ما من عام إلا وقد دخله الخصوص):

لاشكّ أنّ تضافر الأصوليين على القول بنُدرة العام المحفوظ يخلّ بدلالة العموم، فالعام ينبغي أن يكون ظاهرا في دلالته، غالبا في عمومه، بينما دعوى غلبة التخصيص تجعل العام إلى الالتباس أقرب منه إلى الظهور، فأشكل على ظهور دلالة العام، وقد عَالَج المحققون هذا الإشكال بإزالته باعتبارين، هما:

الأوّل: باعتبار إثبات العام المحكم: وهو العام المحكم الذي لا يدخله التخصيص بحال، فقد أثبته ابن تيمية، وأثبت كثرته في نصوص الشريعة، وقال: «وأنت إذا قرأت القرآن من أوله إلى آخره وجدت غالب عموماته محفوظة، لا مخصوصة»[2]، وضرب لذلك الأمثلة العديدة، كعمومات الفاتحة في قوله تعالى: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ۝٢ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ ۝٣ مَٰلِكِ يَوْمِ ٱلدِّينِ﴾[3]،وعمومات الإخلاص في قوله: ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ۝٣ وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ﴾[4]، فهي عمومات محكمة، لا يداخلها الخصوص بحال، وكلها على وزان إحكام: ﴿وَهُوَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ﴾[5]، «**وإن مشيت على آيات القرآن**

= حاج، التقرير والتحبير، ١/ ١٨٧، وبادشاه، تيسير التحرير، ١/ ٢٠٢.

وردّه ابن تيمية، وقال عنه في مجموع الفتاوى: ٦/ ٤٤٢: (فإن هذا الكلام وإن كان قد يطلقه بعض السادات من المتفقهة، وقد يوجد في كلام بعض المتكلمين في أصول الفقه، **فإنه من أكذب الكلام وأفسده**).

(١) البرهان، ١/ ٢٧٦

(٢) مجموع الفتاوى: ٤/ ٤٤٢.

(٣) الآيات، ٢-٣-٤، من سورة الفاتحة.

(٤) الآيات، ٣-٤، من سورة الإخلاص.

(٥) من الآية ٢٩، من سورة البقرة.

كما تلقّن الصبيان وجدت الأمر كذلك...»[(١)].

ومن العام المحكم المحفوظ آيات متعلّقة بالأحكام التكليفيّة، كعموم قوله تعالى: ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَٰتُكُمْ ﴾[(٢)] إلى آخر الآية، ونحوها من آيات الأحكام، فإنّ «**في القرآن والسنّة ما لا تُحصى كثرة من العمومات الباقية على عمومها**»[(٣)]، فكيف يقطع إمام الحرمين بـ «**أنّ جميع الألفاظ المتعلقة بالأحكام من الكتاب والسنة يتطرّق إليها الخصوص**»[(٤)]، فلا وجه لنُدْرة العام المحفوظ المحكم وهو كثير واسع.

الثاني: باعتبار المقاصد الاستعماليّة التي تحمل العموم على قصد المتكلّم: وذلك بحمل صيغة العموم على إرادة المتكلّم واستعماله، دون وضعها اللغوي، وهو - كما يقول الشاطبي - جارٍ على معهود لسان العرب، حين «تطلق ألفاظ العموم بحسب ما قصدت تعميمه، ممّا يدل عليه معنى الكلام خاصة، دون ما تدلّ عليها تلك الألفاظ بحسب الوضع الإفرادي،...»[(٥)]، فينبغي حفظ العموم بدلالة استعمال المتكلّم وقصده، حتّى لا يُخصّ من كلامه ما لا يعنيه ولا يقصده، وذلك بحمل صيغة العموم على قصد الشّارع كما يُحفظ بالوضع اللغوي، «**بحيث يُفهم محلّ عمومها العربي الفهم المُطّلع على مقاصد الشرع**»[(٦)]، كما يختصّ اللفظ العام بعرفه المقارن دون حاجة إلى تخصيص، كعموم لفظ (الدّابة) بحسب عرف المتكلّم وقصده، فقد يخصّه في ذوات الأربع، أو في الفرس من ذوات الأربع[(٧)].

---

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٦/ ٤٤٢-٤٤٤.

(٢) من الآية، ٢٣، من سورة النساء.

(٣) المرداوي، التحبير، ٥/ ٢٣٨٤

(٤) البرهان، ١/ ٢٧٦

(٥) الشاطبي، الموافقات، ٤/ ١٩.

(٦) الشاطبي، الموافقات، ٤/ ١٩.

(٧) ينظر: السيوطي، الأشباه والنظائر، (ص١٨٧)، والحموي، غمز عيون البصائر، ١/ ٢٧٤، والزركشي، المنثور في القواعد الفقهيّة، ٢/ ١١٠.

وضابط دلالة القصد الاستعمالي على العموم -كما عبّر عنه إمام الحرمين – هو: (**حمل العام على الغالب الذي يخطر ببال المتكلّم، دون الشاذّ الذي لا يخطر ببال القائل ولا المستمع**)[1]، وعلّق ابن العربي عليه بقوله: «**وصدق، فإنّ العموم إنّما يكون عامّا بالقصد المقارن للقول، فما قُطع على أنّ القائل لم يقصده لا يتناوله القول**»[2]، فإذا كان العام يقتضي وضعا في اللغة، ويقتضي استعماله الغفلة عن أحد أفراده غالبا، فلا يخطر في بال المتكلّم والمستمع، فإنّ العام يكون محفوظا بما اقتضاه الاستعمال، دون اللغة، كذلك إذا ورد ذلك العام في كلام الباري تعالى، قلنا: إنه تعالى لم يرد تلك الصورة التي لا يقتضيها الاستعمال العربي، **لأنه تعالى أنزل كتابه على مقتضى أسلوب العرب وعادتها في تخاطبها، فالغفلة عن بعض أفراد العام منسوبة لعادة المتخاطبين وليس للمتكلّم الباري تعالى، لأننا علمنا أنّها غير مقصودة لصاحب الشرع لعدم خطورها ببال المُخاطَبين.**[3].

فلا ينبغي حمل العام على محض دلالته الوضعيّة التي لم تخطر ببال المتكلّم إلا مع الجمود على مجرّد اللفظ، بل ينبغي حفظ دلالة العام بما يمنع تخصيصه بالنّوادر التي يندر حضورها ببال المتكلّم، فيبقى العام بعد ذلك محفوظا بحسب قصد استعماله[4]،إذ إنّ من الفروقات الدلالية: «**الفرق بين شروط العموم وموانعه، وبين شروط دخول المعنى في إرادة المتكلّم وموانعه**»[5]، و«الحاصل: **أن العموم إنما يعتبر بالاستعمال، ووجوه الاستعمال كثيرة، ولكن ضابطها مقتضيات الأحوال التي هي ملاك**

---

(١) ابن العربي، القبس في شرح موطأ أنس، ٤/ ١٢٠، وينظر: الزركشي، البحر المحيط، ٢/ ٢٢٢، والشاطبي، الموافقات، ٤/ ٢٢-٢٢.

(٢) القبس في شرح موطأ أنس، ٤/ ١٢٠.

(٣) ينظر: الزركشي، البحر المحيط، ٢/ ٢٢٢.

(٤) ينظر: الشاطبي، الموافقات، ٤/ ٢٢، والغزالي، المستصفى، ٣/ ١٠٨.

(٥) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٦/ ٤٤٣.

البيان...»[1].

ومثال ذلك:

١- عدم إرادة المرأة في عموم حكم التغريب من قوله ﷺ: **(البكر بالبكر جلد مائة ونفي سنة)** [2]،فالغالب أنّها لم تكن بخاطر النبي ﷺ وهو يحكم بالتغريب، لأنّ من شأن تغريبها تعريضها في الوقوع في مثل ما جُلدت عليه، وإنّما التغريب حكم يليق بالرجال في قصد المتكلّم، فيبقى الحديث عامّا محفوظا بحسب قصد قائله ﷺ، لا بحسب وضعه اللغوي[3].

٢- عدم إرادة الكلب في عموم قوله ﷺ: **(أيّما إهابٍ دُبغ فقد طَهُر)**[4]، لأنّ «خروج الكلب عن ذهن المتكلم والمستمع عند التعرض للدباغ ليس ببعيد، بل هو الغالب الواقع، ونقيضه هو الغريب المستبعد»[5]، فيبقى عموم اللفظ محفوظا بحسب قصد المتكلّم ﷺ واستعماله، لا بحسب دلالة اللغة ووضعها.

٣- عدم إرادة وضع العلقة والمضغة – عند بعضهم- في عموم قوله تعالى: ﴿**وَأُوْلَٰتُ ٱلْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ**﴾[6]، لأنّ الغالب هو الحمل التام، فلا تنقضي العدة بمجرّد الوضع من علقة أو مضغة، بل تعتد بعدة غير الحامل، إذ إن وضع العلقة صورة نادرة ينبغي ألا يشملها عموم اللفظ ابتداءً بحسب الاستعمال، فيبقى اللفظ عاما محفوظا بحسب استعماله وقصده[7].

---

(١) الشاطبي، الموافقات، ٤/ ٢١.

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الحدود باب حد الزنا، (ص٧٤٩)، رقم ٤٤١٤.

(٣) ينظر: ابن العربي، القبس في شرح موطأ مالك بن أنس، ٤/ ١١٩-١٢٠.

(٤) سبق تخريجه (ص٢٠٩) من هذه الدراسة.

(٥) الشاطبي، الموافقات، ٤/ ٢٢، وينظر: الغزالي، المستصفى، ٣/ ١٠٨

(٦) من الآية ٤، من سورة الطلاق،

(٧) ينظر: السبكي، الأشباه والنظائر، ٢/ ١٤٢.

٤- عدم دخول شيء من صفات الباري تعالى تحت الإخبار في نحو قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٍ﴾[(١)]، لأنّ العرب لا تقصد مثل ذلك ولا تنويه في كلامها[(٢)].

٥- عدم إرادة المتكلّم نفسَه في قول: (من دخل داري أكرمته)، حتى ولو شمله في مقتضى الوضع فلا يشمله بمقتضى الاستعمال، لأنّ مثل ذلك لا يخطر ببال المتكلّم، ولهذا قال بعض الفقهاء: لو حلف رجل بالطلاق ليضربن جميع من في الدار وهو معهم فيها، فضربهم ولم يضرب نفسه؛ لبرّ ولم يلزمه شيء[(٣)].

وتشتدّ الحاجة إلى إزالة إشكال نُدْرة العام المحفوظ حتّى يمكن حمل العام على عمومه من غير طلب دليل خارجي، وإلا يلزمه الخصوص مادام أن الخصوص أغلب، إعمالا للقاعدة الدلاليّة التي تقول: **(الكلام يُحمل على غالبه دون نادره)**، فقد يقول: « قائل: لم أجد آية ولا خبرا إلا خاصّا، وهذا يدلّ على أنّ حكم اللفظ الخصوص، وإنما يُصرف إلى العموم بدلالة »[(٤)]، وأشنع من ذلك أن تكون ندرة العام المحفوظ ذريعة لقول الواقفيّة المتوقّفين في صيغ العموم، أو أن يكون دليلا لأرباب الخصوص القائلين بحمل العام على أقلّ الجمع[(٥)]، « حيث جعل المتوقفون العام في حكم المجمل، حتى أوجبوا التوقّف إلى ظهور المراد، بل جعلوه لغزا، .. وهل هذا إلا تهافت فتأمّل... وقالوا: عارض دلالته احتمال مخصص، ولا حجة مع الخاص، ... »[(٦)].

فينبغي الحذر من التعمّق في نظرية ندرة العام المحفوظ، لأنّ الاسترسال فيها

---

(١) من الآية ٦٢، من سورة الزمر.

(٢) ينظر: الشاطبي، الموافقات، ٤/ ٢٠.

(٣) ينظر: المرجع السابق.

(٤) الجصاص، الفصول في الأصول، ١/ ٥٩، وينظر: القرافي، الفروق، ٤/ ٢٤٦.

(٥) ينظر: القرافي/ شرح تنقيح الفصول، (ص١٩٢).

(٦) اللكنوي، فواتح الرحموت، ١/ ٢٥٥، بتصرف بسيط.

« **يقتضي إبطال الكليات القرآنية، وإسقاط الاستدلال به جملة؛ إلا بجهة من التساهل وتحسين الظن، لا على تحقيق النظر والقطع بالحكم، وفي هذا إذا تُؤمِّل توهين الأدلة الشرعية، وتضعيف الاستناد إليها...** »[1]، بينما حفظ دلالة العام بهذه المعالجة تسدّ ذريعة حمل العام على الخصوص أو التوقّف في عمومه، لأنّ « **الحق في صيغ العموم إذا وردت**: أنّها على عمومها في الأصل الاستعمالي، بحيث يفهم محل عمومها العربي الفهم المطلع على مقاصد الشرع، **فثبت أن هذا البحث ينبني عليه فقه كثير وعلم جميل، وبالله التوفيق** »[2].

القسم الثاني: عام مخصوص: وهو (**العام المقصور على بعض فائدته بإرادة المُتكلّم**)[3]، ويكثر في نصوص الأحكام المتعلّقة بالتكاليف، كقوله تعالى: ﴿ **وَٱلَّذِينَ هُمۡ لِفُرُوجِهِمۡ حَٰفِظُونَ ۝ إِلَّا عَلَىٰٓ أَزۡوَٰجِهِمۡ أَوۡ مَا مَلَكَتۡ أَيۡمَٰنُهُمۡ** ﴾[4]، قال الشنقيطي: « إنّ آية ﴿ **أَوۡ مَا مَلَكَتۡ أَيۡمَٰنُهُمۡ** ﴾ ليست باقيةً على عمومها بإجماع المسلمين، لأنّ الأخت من الرضاع لا تحل بملك اليمين إجماعا، للإجماع على أن عموم ﴿ **أَوۡ مَا مَلَكَتۡ أَيۡمَٰنُهُمۡ** ﴾ يخصصه عموم ﴿ **وَأَخَوَٰتُكُم مِّنَ ٱلرَّضَٰعَةِ** ﴾[5]... »[6].

وتخصيص العام يزول استغراقه لكلّ أفراده بإرادة المتكلّم، « **فهو عامّ بالوضع خاصّ بالإرادة والتجوّز** »[7]،وإلا فإنّ « العموم في اللفظ لازم على كل تقدير، وإنما

---

(١) الشاطبي، الموافقات، ٤/ ٤٨.

(٢) المرجع السابق، ٤/ ٤٩

(٣) ينظر: البصري، المعتمد، ١/ ٢٣٤.

(٤) الآيتان، ٥-٦، من سورة المؤمنون.

(٥) من الآية ٢٣، من سورة النساء.

(٦) أضواء البيان، ٥/ ٨٣٣.

(٧) الغزالي، المستصفى، ٣/ ٢١٦.

الخصوص في مدلول اللفظ على تقدير إرادة المتكلم بعضَه»[١].

ومن هذه الخاصيّة للعام المخصوص فرّق بعضهم بين العام المخصوص والعام الذي أُريد به الخصوص، بفارقين أساسين، هما:

- ما أريد شموله لجميع الأفراد من جهة تناول اللفظ لهم، لا من جهة الحكم، فهو العام المخصوص، وما لم يُرَد شموله لجميع الأفراد لا من جهة التناول، ولا من جهة الحكم، فهو العام الذي أريد به الخصوص.
- قرينة تخصيص العام المخصوص لفظية، وقد تنفك عنه، وقرينة تخصيص العام الذي أريد به الخصوص عقليّة، لا تنفكّ عنه[٢].

وممّا قيل في تصنيف العموم المخصوص، أنّه على ثلاث حالات:

الأولى: أن يُراد به الخصوص ابتداء، فهو العام الذي أريد به الخصوص.

الثانية: أن يُراد به العموم ابتداء، ثم يخرج منه بعضه، فهو نسخ.

والثالثة: أن لا يُقصد به العموم ولا الخصوص في الابتداء، ثم يخرج منه أمر، ويتبين بذلك أنه لم يُرد به في الابتداء عمومه، فهذا هو العام المخصوص، ولهذا كان التخصيص عند الجمهور بيانا لا نسخا[٣].

وقد ترد على الحال الثالثة شبهة الإجمال، لأنّ عدم تبيّن عموم اللفظ من خصوصه ابتداءً إجمال وخفاء، والعامّ ظاهر في عمومه، فيجب أن تكون دلالته لازمةً للفظ على كلّ تقدير، والخصوص لا يصح إلا بتقدير إرادة المتكلم بعض العام[٤].

---

(١) الطوفي، شرح مختصر الروضة، ٢/ ٤٥٨.

(٢) ينظر: المرداوي، التحبير، ٥/ ٣٢٧٩- ٢٣٨٠، والفتوحي، شرح الكوكب المنير، ٣/ ١٦٧- ١٦٨.

(٣) ينظر: المرجعان السابقان..

(٤) ينظر: الطوفي، شرح مختصر الروضة، ٢/ ٤٥٨.

٨- قوّة دلالة العام:

اختلف العلماء القائلون بأنّ للعموم صيغة دالّة عليه، هل هي دلالـة قطعيّـة أو ظنيّة؟، واستثنوا من نزاعهم مسألتين، إحداهما اتفقوا على قطعيتها، والأخرى اتفقوا على ظنّيتها،وهما:

الأولى: دلالة العموم على صورة السبب، فيما إذا ورَد لفظ عام على سببٍ خاصّ: فقد اتفق جلّ الفقهاء على قطعيّة دلالة العام الوارد على صورة سببه الخاص، لامتناع تأخير البيان عن وقت الحاجة حين يسأل السائل عن بيان ما يحتاج بيانه، فيستحيل أن يضرب الشارع عن بيانه ويبيّن غيره مما لم يُسأل عنه(١).

الثانية: دلالة العام الذي دخله التخصيص: فقد اتفقوا على أنّ دلالة العام المخصوص على ما بقي من أفراده بعد التخصيص ظنيّة، وذلك بعد أن ضعفت دلالته بالتخصيص(٢).

وفيما سوى هاتين الحالين اختلفوا في دلالته على قولين:

القول الأوّل: ذهب جمهور العلماء إلى أنّ دلالة العام على أصل المعنى وهو ثلاثة أفراد قطعيّة، وعلى كلّ فرد من أفراده بخصوصه ظنيّة(٣).

وعمدة استدلالهم لظنيته على كل فرد بخصوصه: هو دورانه على شبهة التخصيص، فكلّ عام يحتمل التخصيص غالبا، وإذا نشأ دليل الاحتمال انتفى القطع واليقين، سواء ظهر المخصص أم لم يظهر، ، فالقطع لا يثبت مع الاحتمال، إذ لا يجوز

---

(١) ينظر: السبكي، .الإبهاج، ٢/ ١٨٨، والزركشي، البحر المحيط، ٢/ ٣٧٠، وابن أمير حاج، التقرير والتحبير، ٣/ ٢٦، والمرداوي، التحبير، ٥/ ٢٤٠٠.

(٢) ينظر: أصول السرخسي، ٢/ ١٠٦، والجصاص، الفصول في الأصول، ١/ ٧٤، والبخاري، كشف الأسرار، ١/ ٢٩٤، ود/ محمد أديب، تفسير النصوص، ٢/ ١٠٦.

(٣) ينظر: الباجي، إحكام الفصول، (ص١٥٥)، والقرافي، شرح تنقيح الفصول، (ص٢٠٩)، والجويني، البرهان، ١/ ٢٢٢، والشيرازي، شرح اللمع، ١/ ٣٥٤ ، وحاشية العطار، ١/ ٥١٤، وأبو يعلى، العدة، ٢/ ٥٥٥.

أن نقول: دلالة العام قطعيّة مع احتمال التخصيص[(١)].

واستدلّوا لقولهم بقطعيّة العام على أصل المعنى: بأنّ العام لايحتمل خروج جميع أفراده بالتخصيص، وإلا كان نسخا، فيجب احتفاظ العام على أقل الجمع قطعا[(٢)].

والقول الثاني: ذهب عامّة الحنفيّة إلى أنّ دلالة العام على كل فرد من أفراده قطعيّة، قال السرخسي: « والمذهب عندنا: أنّ العام موجب للحكم فيما يتناوله قطعا »[(٣)].

وعمدة استدلالهم: هو الاستدلال بالوضع اللغوي، فاللفظ إذا وُضع لمعنى كان ذلك المعنى لازما له وثابتا قطعا عند إطلاقه في عرف اللغة، حتى يقوم الدليل على خلاف ذلك، وما دام اللفظ موضوعا للعموم فإنّ العموم لازم له قطعا حتى يثبت دليل الخصوص[(٤)].

وأجاب عنه الجمهور: بأنّنا لا ننازعكم بإثبات العموم للفظ الموضوع للعموم، لكن احتمال التخصيص جعل الثبوت ظنيّا، وهذا شأن دلالة اللغة تقوى وتضعف بحسب الاحتمال[(٥)].

والراجح -والعلم عند الله-: هو قول الجمهور، الذي يحمل العام على الدلالة الظنية، **ومسوّغ الترجيح أمران، هما**:

- أنّه يستجيب لدلالة العام الثابت بدلالة اللغة، وللدلالة الاحتمال الوارد على

---

(١) ينظر: الرازي، المحصول، ١/ ٣٥٢، وبادشاه، تيسير التحرير، ١/ ٢٦٨، وابن بدران، نزهة الخاطر، ٢/ ١٦١، ود/ محمد أديب، تفسير النصوص، ٢/ ١٠٩.

(٢) ينظر: الرازي، المحصول، ١/ ٣٥٢، وبادشاه، تيسير التحرير، ١/ ٢٦٨، وابن بدران، نزهة الخاطر، ٢/ ١٦١، ود/ محمد أديب، تفسير النصوص، ٢/ ١٠٩.

(٣) أصول السرخسي، ١/ ١٣٢، وينظر: البخاري، كشف الأسرار،١/ ٢٩١، واللكنوي، فواتح الرحموت، ١/ ٢٥٢.

(٤) ينظر: المراجع السابقة..

(٥) ينظر: د/ عياض السلمي، أصول الفقه الذي لا يسع الفقيه جهله، (ص٣١٦)

اللفظ، وإعمال الدلالتين أولى من إهمال إحداهما.

- أنّ العامّ يشوبه الخفاء والإجمال في بعض دلالته أحيانا، إذ يحتمل العموم وعدمه، ولم ترد قرينة زائدة تدلّ على التعميم، كدلالة عموم قوله تعالى: ﴿لَا يَسْتَوِي أَصْحَابُ النَّارِ وَأَصْحَابُ الْجَنَّةِ﴾[1]، على عدم اقتصاص الذمّي من المسلم، إذ إنّ القصاص تسوية، والأصح أن لفظ (الاستواء) هو إلى الإجمال أقرب من العموم، لأن المساواة قد حصلت قبل ذلك بينهما في أمور كثيرة، من حيث هما جسمان ومحدثان، وسوّى بينهما في تكليف الإيمان والفرائض وما لا يحصى من الأشياء التي تساويا فيها، (**وإن لم ينحصر المستثنى كان المستبقى مجهولا**) فيترجّح إجماله[2]. فينبغي أن تكون دلالة العامّ ظنّية وقد تطرّق الإجمال إلى بعض ألفاظه.

ثمرة الخلاف: انبثق عن هذا الاختلاف اختلاف ذو بال في فهم الدلالة الشرعيّة، تتعلّق في تخصيص العام بالدليل الظني.

فذهب الحنفيّة إلى أنّه لا يجوز تخصيص العام ابتداء بالظني، كخبر الواحد والقياس، لأنّ العموم قطعي، والقطعي عندهم لا يجوز تخصيصه بالظني، ولأنّ التخصيص تغيير، ومغيّر القطعيّ لا يكون إلا قطعيّا[3]، وعلى هذا التقعيد خرّج الحنفية وجوب الزكاة في القليل والكثير من الخارج من الأرض، لعموم قوله تعالى: ﴿أَنفِقُوا مِن طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّا أَخْرَجْنَا لَكُم مِّنَ الْأَرْضِ﴾[4]، وقوله ﷺ: (**فيما سقت السماء والعيون العشر، وما سقي بالنّضح نصف العشر**)[5] ولم يخصّصوه بالتوسيق

---

(١) من الآية ٢٠، من سورة الحشر.

(٢) ينظر: الغزالي، المستصفى، ٣/ ٣٠٥، والزركشي، البحر المحيط، ٢/ ٢٢٧.

(٣) ينظر: الجصاص، الفصول في الأصول، ١/ ٧٤، والبخاري، كشف الأسرار، ١/ ٢٩٤، ومنلا خسرو، مرآة الأصول، ١/ ٣٥٣-٣٥٤.

(٤) من الآية ٢٦٧، من سورة البقرة.

(٥) سبق تخريجه (ص٢٠١) من هذه الدراسة.

الوارد في قوله ﷺ: **(ليس فيما دون خمسة أوسق[1] صدقة)** [2]،وقد خصّه الجمهور تخريجا على جواز تخصيص القطعي بالظني[3].

وذهب الجمهور إلى جواز تخصيص العام بالظني، وقد أيّدوا مذهبهم بعمل الصحابة – رضي الله عنهم– كما خصّوا قوله تعالى: ﴿ **يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ** ﴾[4]،بقوله ﷺ: **(نحن معاشر الأنبياء لا نورث ما تركناه صدقة)**[5]، وبقوله ﷺ: **(لا يرث المسلم الكافر ولا الكافر المسلم)** [6]،ونحوها من الأدلّة الدالّة على أن التخصيص بيان لا تغيير، فيجوز بيان الظني للقطعي[7]، لأنّ الاعتبار في قوّة الدّلالة على المدلول، والقاعدة الأصوليّة الترجيحيّة تنصّ على أنّ « **قوة الدلالة في نصٍّ صالح للاحتجاج على محلّ النّزاع أرجح من قوة السند** »[8].



---

(١) الوسق هو: ستون صاعا، وهو ثلاثمائة وعشرون رطلا عند أهل الحجاز، والأصل في الوسق: الحمل. وكل شيء وسقته فقد حملته، ينظر: النهاية في غريب الحديث، ٥/ ١٨٥.

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب، الزكاة، باب زكاة الورق، (ص٢٣٣)، رقم ١٤٤٧، ومسلم في صحيحه، كتاب الزكاة، باب ليس فيما دون خمسة صدقة، (ص٣٩٣)، رقم ٢٢٦٣.

(٣) ينظر: أبو يعلى، العدة ، ٢/ ٦٢٥، والبغدادي،الفقيه والمتفقه،١/ ٢٩٨، وابن السمعاني، ١/ ١٩٨، وبادشاه، تيسير التحرير. ٢/ ٣/ ١٣٢.

(٤) من الآية ١١، من سورة النساء.

(٥) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب فرض الخمس، باب فرض الخمس، (ص٥١١)، رقم ٣٠٩٣، ومسلم في صحيحه، كتاب الجهاد، باب قول النبي (لا نورث...) (ص٧٧٩)، رقم ٤٥٨.

(٦) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الفرائض، باب لا يرث المسلم الكافر ولا الكافر المسلم،(ص١١٦٧)، رقم ٦٧٦٤، ومسلم في صحيحه، كتاب الفرائض، باب لا يرث المسلم الكافر ولا الكافر المسلم، (ص٧٠٥)، قم ٤١٤٠.

(٧) ينظر: الغزالي، المستصفى، ٣/ ٣٦٣، وابن السمعاني، قواطع الأدلة، ١/ ١٨٥، وابن قدامة، روضة الناظر، ٢/ ٦٨، والآمدي، الإحكام، ٢/ ٣٢٢، والأصفهاني، بيان المختصر، ٢/ ٣١٨.

(٨) الشنقيطي، أضواء البيان، ٣/ ٢٨٩.

المطلب الثاني: دلالة الخاص

١ - المراد بدلالة الخاص:

الخاص في اللغة: الاختصاص يعني التفرّد بالشيء ممّا لا تشاركه الجُملة، فيقال: خصّه بالشيء، يخصّه خَصّا وخصوصا،وخصّصه واختصّه، أي: أفرده به دون غيره، والخاصّة من النّاس: خلاف العامّة،وخاصّة الشخص: ما أفرده لنفسه، والخصاصة: الانفراد في سوء الحال والحاجة إلى المال(١).

والخاص في الاصطلاح: هو: **(كلّ لفظ وضع لمعنى واحد على سبيل الانفراد، أو لكثير محصور)**(٢).

فقوله: (لمعنى واحد) هو مدلول اللفظ، واحترز بقيد الواحد عن المشترك الموضوع لأكثر من معنى(٣).

وقوله: (على الانفراد، أو لكثير محصور)، قيد يخرج العام، لأنّ العام وضع لمعنى واحد على سبيل الاشتمال بلا حصر، وهو قيد يُقسّم الخاص لنوعين، هما:

الأول: الخاص المفرد: وهو الخاص الحقيقي الدال على واحد غير متعدّد، كلفظ (زيد) علما على شخص واحد.

الثاني: الخاص المحصور: وهو الخاص الاعتباري، وهو كل ما كان خاصا في

---

(١) ينظر: ابن سيده، المحكم، ٤/ ٤٩٨، مادة (الخاء والصاد)، وابن منظور، لسان العرب، ٧/ ٢٤، مادة (خصص)، والزبيدي، تاج العروس،١٧/ ٥٥١، مادة (خصص).

(٢) ينظر: صدر الشريعة، التوضيح ،١/ ٥٩، وبعضهم حصر التعريف في الانفراد، كتعريف السرخسي في أصوله: ١/ ١٢٤: (كلّ لفظ وضع لمعنى واحد على سبيل الانفراد)، ومثله عند الطوفي في الإشارات، (ص٢٦): (ماعيّن لحكم وأُفْرد به دون غيره)، وقد ذكره البزدوي وشفعه بتعريف آخر هو: (كل لفظ وضع لمسمى معلوم على الانفراد)، فيشمل الخاص الحقيقي المفرد والاعتباري المتعدّد، ينظر: البخاري، كشف الأسرار، ١/ ٣١، والتفتازاني، التلويح مع التوضيح، ١/ ٦٢.

(٣) ينظر: البخاري، كشف الأسرار، ١،٣١، ومنلا خسرو، المرآة، ١/ ١٢٧.

معناه باعتبار ما هو أعمّ منه،كأسماء العدد الموضوعة لكثير محصور، وكأسماء النوع الخاصة في جنسها، كلفظ (إنسان) فهو خاص بنوع الإنسان من جنس الحيوان [1].

ويشمل الخاص في مضمون هذا التعريف خصائص ثلاثة، هي:

- **الخصوص العيني**: القائم بالمشخصات كلفظ (زيد) علما على شخص.
- **الخصوص النوعي**:وهو القائم بالمعاني غير المتشخص بالأعيان، كلفظ (إنسان) و (رجل) و (علم) و (جهل)، فهي تدل على معان مفردة شائعة غير متشخصة.
- **الخصوص الجنسي**: الدال على أنواع متجانسة محصورة، كلفظ (حيوان)[2].

٢- أنواع الخاص:

ظهر من تعريف الخاص أنّه قسيم العام من حيث التناهي، فالعام يدلّ على أفراده دلالة غير متناهية وبلا تعيين، فوجب أن يكون الخاص متناهيا ومتعيّنا في دلالته على مسمّاه[3]، سواء كان هذا المعنى واحدا لا يتجزأ، أو كثيرا محصورا، فهو في الحالين مُتعيّن متناهي[4]، وقد سمّاه الغزالي بـ (المعيّن)[5]، لهذا اكتفى بعض الأصوليين في تعريف الخاص بالقول: (**الخاص خلاف العام**)[6].

---

(١) ينظر: الآمدي، الإحكام ٢/ ١٩٧، والتفتازاني، التلويح مع التوضيح، ١/ ٦٢.

(٢) ينظر: التفتازاني، التوضيح مع التلويح، ١/ ٦٢-٦٣، ومنلا خسرو، المرآة، ١/ ١٢٩، ود/ محمد أديب، تفسير النصوص، ٢/ ١٦١.

(٣) والتناهي هنا يلزم الخاص ولا يلزم التخصيص، لأنّه يمكن تخصيص عام من عام، فيكون العام والمخصوص منه غير متناهين، وهذه من خواص العام أنه يمكنه الدلالة على ما لايتناهى وأن يخص منه ما لايتناهي، غير أن العام المُخصّص خاص بالنسبة للعام المخصوص، ينظر: القرافي، العقد المنظوم في الخصوص والعموم، (ص١٣٢)، و(٥٦٦) من هذه الدراسة.

(٤) ينظر: الطوفي، شرح مختصر الروضة، ٢/ ٥٥٠.

(٥) ينظر: المستصفى، ١/ ٩٣.

(٦) وهو تعريف غير كاف، لأنّ الخاص خلاف العام من حيث الحصر في وضع واحد فقط، وإلا فالمشترك والمهمل خلاف العام وهما ليسا خاصا،ينظر: الآمدي، الإحكام، ٢/ ١٩٧، وكذلك المجمل كما يقول منلا خسرو في المرآة، =

ولأنّ الخاص يقتضى الانفراد أو التّناهي في الدّلالة فقد بيّن الأصوليون أنواعه على ضوء هذا المقتضى، وبخاصّة علماء الحنفيّة، فقد أدرجوا تحت الخاص أنواعا من الدلالات تقتضي الانفراد أو التّناهي في الدّلالة، ولم تكن ميزة الخصوصية في تناهي دلالتها حاضرة عند الجمهور وهم يبيّنون معظم تلك الدّلالات، بل شرحوا أكثرها بما تقتضيها من دلالة أصيلة لا من باب ارتباطها بدلالة الخاص، فالحنفيّة يدرجون – مثلا– دلالة الأمر والنهي والمطلق في دلالة الخاص، ويشرحونها على هذا الأساس التكييفي للدلالة، بينما الجمهور يفردونها بالشرح كدلالة منفردة بنفسها.

وأنواع الخاص في نظر الحنفيّة هي:

١- **دلالة اللفظ الواحد على مدلول واحد**: فكلّ لفظ وُضع لشيء واحدٍ، ولا يصلح مدلوله لاشتراك أكثر من معنيين فيه،كلفظ: (زيد) و(مكة)، فهو من الخاص، بل هو أخصّ الخصوص، لأنّ هذا النوع هو الخاص الذي لا أخصّ منه [١]، « **ولهذا كانت الأعلام أعرف المعارف عند بعض النحويين** » [٢].

٢- **دلالة الأمر**: ووجه خصوصه هو باختصاصه اللفظي والمعنوي، فالأمر مختصّ بصيغة لازمة دالّة عليه، وخاصّ بمعنى ومدلول معيّن، هو مدلول الأمر [٣].

٣- **دلالة النّهي**: ووجه خصوصه هو اختصاصه المعنوي فحسب، دون اللفظي، فالنهي موضوع لِمعنى معلوم على الانفراد، بمعنى أن المعنى المنهي عنه معين محصور غير متناه [٤]، وأمّا بالنّظر لصيغة النّهي (لا تفعل)، فلم يشيروا

= ١/ ١٣٠: هو على خلاف العام وهو غير خاص على الراجح.

(١) ينظر: التفتازاني، ١/ ٦٢، وهو نوع متفق على خصوصه بين الجمهور والحنفية، ينظر: البصري، المعتمد، ١/ ٢٣٣-٢٣٤، والآمدي، الإحكام، ٢/ ١٩٧، والطوفي، شرح مختصر الروضة، ٢/ ٤٦٢.

(٢) الطوفي، شرح مختصر الروضة، ٢/ ٤٦٣.

(٣) ينظر: البابرتي، التقرير لأصول البزدوي، ١/ ٣٢٩.

(٤) ينظر: المرجع السابق، ٢/ ١٨٢.

لخصوصيتها، والذي يظهر أنّهم تجنبوا الإشارة إلى ذلك لأجل اشتمال صيغة النهي على العموم من حيث الدلالة على التكرار وعدم التناهي الزمني، « فيكون اللفظ دالاًّ على شمول الترك لها، وهو حقيقة العموم »[1].

٤- **دلالة المطلق والمقيّد:** ووجه خصوص المطلق هو كونه فردا خاصّا شائعا في جنسه[2]، وقيل: إنّ المطلق لا عامّا ولا خاصّا، بل واسطة بينهما، وذلك لأنّ المطلق متعرّض للذّات والماهية من حيث هي، وليس متعرّضا للصفات أصلا، بينما الوحدة والكثرة من الصفات العارضة للألفاظ، واحترزوا عن هذا الاعتراض بأنّ الانفراد صفة للمعنى، لا اللفظ، ولفظ (رجل) موضوع للدلالة على معنى واحد عند إطلاقه[3]. ووجه خصوص (المقيّد) ظاهر، وهو أنّه مقيّد بقيد مخصوص من وصف أو شرط أو نحوهما[4].

٥- **دلالة العدد:** فالأعداد كعشرة ومائة محصورة غير متناهية، وموضوعة لمعنى خاص[5].

٦- **دلالة أسماء المعاني:** كلفظ (العلم) و (الجهل)، فالخصوص يجري في المعاني على سبيل الحقيقة، بخلاف العموم الذي لا يجري في المعاني إلا على سبيل المجاز، لأنّ كلّ معنى مختص بمعناه المحصور، فيمكن الدلالة عليه بلفظ خاص، ومن شأن المعاني التعدّد والاختلاف، والعام لا يدلّ على مسمّيات مختلفات دفعةً واحدة[6].

---

(١) القرافي، العقد المنظوم، (ص٤٦٩).

(٢) ينظر: التفتازاني، التلويح مع التوضيح، ١/ ٦٢، ود/ محمد أديب، تفسير النصوص، ٢/ ١٨١.

(٣) ينظر: منلا خسرو،المرآة،١/ ١٢٧. ويرى جمهور الأصوليين أنّ خصوصية المطلق ليست هي التي تميّز المطلق عن العام، بل يتميّز أحدهما عن الآخر بنوع العموم، كما قال الشوكاني في إرشاد الفحول، بأنّ (العام عمومه شمولي، وعموم المطلق بدلي، وبهذا يصح الفرق بينهما، فمن أطلق على المطلق اسم العموم، فهو باعتبار أن موارده غير منحصرة، فصح إطلاق اسم العموم عليه "من هذه الحيثية)

(٤) ينظر: د/ محمد أديب، تفسير النصوص، ٢/ ١٨١.

(٥) ينظر البخاري، كشف الأسرار، ١/ ٣٣.

(٦) ينظر: التفتازاني، التلويح مع التوضيح، ١/ ٦٢.

٧-**دلالة أسماء الإشارة**: كلفظ (هذا) فهو موضوع للإشارة إلى مخصوص، وينطبق عليه تعريف الخاص، فإنّ من شأن أسماء الإشارة أن يُشار بها إلى محسوس مشاهد، ومحصور خاص[١]، فلفظ: (المسلم) لفظ عام، ويكون خاصّا بالإشارة إليه في قول: (هذا المسلم) [٢].

وفي الجملة: كلُّ ما اختص بمعيّن وانحصر معناه، ينبغي أن يدخل في دلالة الخاص.

٣ - القطع في دلالة الخاص:

قرّر علماء الحنفيّة أنّ دلالة الخاص قطعيّة على ما دلّ عليه في أصل الوضع، فـ « اللفظ الخاص يتناول المخصوص قطعا، ويقينا بلا شبهة لِما أُريد به من الحكم، ولا يخلو الخاص عن هذا في أصل الوضع »[٣]، ولا يجوز صرف معناه عمّا دلّ عليه إلا بدليل راجح يدلّ على تأويله بذلك المعنى المراد.

وتتّسم قطعيّة الخاصّ عند الحنفيّة بأمرين، هما:

الأول: حصر القطع في أصل مدلوله اللغوي الوضعي: والذي لا يخلو منه كلّ لفظ خاص، فالقطعيّة جاءت من كون الخاصّ بيّنا في نفسه يتناول المخصوص بلا شبهة[٤]، وذلك كقطعيّة دلالة لفظ (عشرة) على خصوص عدده، ولفظ (رقبة) على خصوص عتق رقبة واحدة في قوله تعالى: ﴿ **فَكَفَّـٰرَتُهُۥٓ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَـٰكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ** ﴾[٥].

الثاني: أنّ القطعيّة تكون بمعناها الأعمّ: فهي « هاهنا المعنى الأعم، وهو أن لا

(١) ينظر: حاشية العطار، ١/ ٨.

(٢) ينظر، الغزالي، المستصفى، ١/ ٩٤.

(٣) أصول البزدوي، مع كشف الأسرار للبخاري، ١/ ٧٩.

(٤) ينظر: المرجع السابق، وأصول السرخسي، ١/ ١٢٨.

(٥) من الآية، ٨٩، من سورة المائدة.

يكون للخاص احتمال ناشئ عن دليل، لا أن لا يكون له احتمال أصلا»[1]، فالقطع بنفي الاحتمال الناشئ عن دليل أعمّ من نفي الاحتمال مطلقا[2]. ويصح عندهم اجتماع القطع مع قيام الاحتمال، لأن الاحتمال صفة للفظ، والمحتمل صفة للغير الذي قد يحتمله اللفظ، والقطع راجع إلى نفي المحتمل الذي لم يثبت بالدليل، وإن كان الاحتمال قائما باللفظ.

وذلك كقول: (رأيت أسدا) من غير قرينة تصرفه للشجاع، فقبوله لمعنى الشجاع مجازا هو الاحتمال، وإرادة الشجاع هي المحتمل، فإذا قلنا المراد منه موضوعه الخاص الحقيقي قطعا، فالمراد بالقطع قطع المحتمل، لأنّ ثبوته متوقف على قيام الدليل ولم يوجد، فيكون قطعيّا لقطع المحتمل ، لا لقطع الاحتمال، إذ صلاحية القطع باقية حتى لو لم ينقطع الاحتمال. **فثبت أن القطع يجتمع مع الاحتمال**[3].

وكعادة الحنفيّة في منهجهم الأصولي فقد اهتبلوا تقعيد قطعية الخاص واغتنموها في تفريع فتاوى أئمتهم عليها، قاصدين بذلك تقوية مسلك أولئك الأئمة في فتاويهم واستنباطهم، ومن ذلك:

- تفسير لفظ (القرء) في قوله تعالى: ﴿ وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ ﴾[4]، بالحيض، كما عليه مذهب الحنفية، ومنزع التفسير هو خصوص لفظ (ثلاثة)، فهو اسم موضوع لعدد خاص قطعا، لا يحتمل الزيادة ولا النقصان، ولا يتحقّق ذلك إلا باحتساب ثلاث حيضات كوامل، لأنّ الطلاق السنّي يقتضي ذلك إذا طلّقها وهي طاهرة، ولو احتسبناها بالطهر وقد طلّقها الطلاق السنّي فلن يستكمل العدد المقطوع به ولابدّ، فالطهر الأوّل ناقص غير مكتمل، وإن زاد طهرا رابعا فقد

---

(١) صدر الشريعة المحبوبي، التوضيح مع التلويح، ١/ ٦٣.

(٢) ينظر: التفتازاني، التلويح مع التوضيح، ١/ ٦٣.

(٣) ينظر: البخاري، كشف الأسرار، ١/ ٧٩.

(٤) من الآية ٢٢٨، من سورة البقرة.

خالف قطع العدد الخاص، فمخالفة العدد كما يكون بالنقصان يكون بالزيادة، فتحقّق التفسير بالحيض[1].

- تفسير الركوع والسجود في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱرْكَعُواْ وَٱسْجُدُواْ﴾[2]،بأدنى الانحطاط، فلا يُشترط الطمأنينة لصحة الصلاة عند أبي حنيفة، لأنّ الأمر بالركوع والسجود من الخاص، واللفظ موضوع لمجرد الميل على الاستواء، كما يقال: ركعت النخلة إذا مالت، فيكون قاطعا في أصل وضعه الخاص، وأمّا اشتراط الطمأنينة والاعتدال فلا يدلّ عليه اللفظ، واشتراطهما بهذا اللفظ تحميل له بما لا يحتمله هذا الخاص في اللغة[3].

وقد لا يُسلّم للحنفيّة دعوى حصر الوضع اللغوي وخصوصه في هذه المعاني، كما اعترض ابن تيمية على دعوى خصوص الركوع والسجود بمجرّد الانحطاط في قوله: «الركوع والسجود في لغة العرب لا يكون إلا إذا سكن حين انحنائه، وحين وضع وجهه على الأرض، فأمّا مجرّد الخفض والرفع عنه فلا يُسمّى ذلك ركوعا ولا سجودا، ومَن سمّاه ركوعا وسجودا فقد غلط على اللغة...»[4].

❊ ❊ ❊

---

(١) ينظر: أصول السرخسي، ١/ ١٢٨، والبخاري، كشف الأسرار، ١/ ٨٠، والتفتازاني،التلويح مع التوضيح، ١/ ٦٢-٦٣،

(٢) من الآية ٧٧،من سورة الحج.

(٣) ينظر: أصول السرخسي، ١/ ١٢٨، والبخاري، كشف الأسرار، ١/ ٨١.

(٤) مجموع الفتاوى، ٢٢/ ٥٩٦.

المطلب الثالث: العلاقة بين دلالة العام والخاص

١ - العام النسبي والخاص النسبي:

يتعلّق العام بالخاص والخاصّ بالعام من حيث النسبة والإضافة، فيقال: هذا الشيء عام بالإضافة إلى ما تحته من الخصوص، وهذا الشيء خاص بالنّسبة إلى ما فوقه من عموم[1].

فالعامّ يداخله الخصوص بالنّظر إلى ما فوقه، ويكتسب العموم بالنّسبة إلى ما تحته، على رغم أنّ الأصوليين جرّدوا العموم من شبهة الخصوص في تعريفه، ومنحوه معيار عدم التناهي في دلالته، إلا أنّ واقع الاستعمال الدّلالي فَرض العموم النّسبي، فهو الأغلب في العمومات، فـ« **ما من لفظ في الغالب إلا وهو أخص ممّا هو فوقه في العموم، وأعمّ مما هو دونه في العموم، والجميع يكون عامّا** »[2].

وتتمحّص العلاقة بين العموم والخصوص من هذه الحيثيّة بكونها تقع واسطة بين طرفين في الألفاظ، والطرفان والواسطة هي:

- **طرف لا شيء أعمّ منه**: كلفظ (المعلوم والمذكور)، فإنّها تشمل جميع الموجودات والمعدومات مطلقا، ولا يخرج منها موجود ولا معدوم البتّة.
- **طرف لا شيء أخصّ منه**: وهو الخاص في ذاته مطلقا، كلفظ (زيد، وهذا الرجل).
- **واسطة هي أعمّ ممّا تحتها، وأخص ممّا فوقها**: كلفظ (الحيوان)، فهو أعمّ من لفظ (الإنسان)، لشمول (الحيوان) للإنسان وغيره، وأخصّ من لفظ (النّامي)، لشمول (النامي) للإنسان وغيره، وكلفظ (النّامي) فإنّه أعمّ من (الحيوان) وأخصّ من (الجسم)، لشمول (لجسم) للنّامي وغير النّامي كالحجر[3]. وأكثر دلالة العام

---

(١) ينظر: الغزالي، المستصفى، ٣/ ٢١٣، والآمدي، الإحكام،٢/ ١٩٧، والطوفي، شرح مختصر الروضة، ٢/ ٤٦٢.

(٢) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٦/ ٤٤٥.

(٣) ينظر: الغزالي، المستصفى، ٣/ ٢١٣، والطوفي، شرح مختصر الروضة، ٢/ ٤٦٢، والشنقيطي، مذكرة أصول الفقه، =

جاءت عبر هذه الواسطة، إذ يندر وجود العام المطلق، أو الخاص المطلق، بل الغالب أن يحيط بالعامّ عموم من فوقه وخصوص من تحته[1].

والضابط في العموم النسبي هو: « **كل شيئين انقسم أحدهما إلى الآخر وغيره، فالمنقسم أعمّ من المنقسم إليه** »[2]، مثل لفظ: (الموجود) ينقسم إلى جوهر وغيره كالعرض، فالموجود أعمّ من الجوهر، و(الجوهر) ينقسم إلى نام وغيره كالجماد، فالجوهر أعمّ من النامي، و(النّامي) ينقسم إلى حيوان وغيره كالنبات، فالنّامي أعمّ من النبات، وهكذا[3].

٢- تخصيص العام وتعميم الخاص:

يعدّ التخصيص هو الجاذبيّة الأقوى التي تجذب العام إلى لخاص في علم الدلالة الأصولي، حيث يضطر العام إلى التعلّق بالخاص ومشاركته في الخصوص، وقد أوسَع الأصوليون التخصيص بحثا ودراسةً لأجل هذه العلاقة، فدراسة العام لا تكتمل إلا ببحث التخصيص، ودراسة التخصيص لا تليق إلا بعد بحث العام، لأنّ القاعدة الدلاليّة تقول: « **التخصيص فرع على ثبوت عموم اللفظ** »[4]، فلا ينبغي الحديث عن التخصيص إلا بعد افتراض العموم، ومن هذا الوجه تعلّق العام بالخاص والخاص بالعام، وفي الآتي بيان الأمرين:

= (ص٣٢٠).

(١) ينظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٦/ ٤٤٥.

(٢) الطوفي، شرح مختصر الروضة، ٢/ ٤٦٤.

(٣) ينظر: المرجع السابق.

(٤) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، وينظر: السبكي، الإبهاج، ٢/ ١٩٢، والزركشي، البحر المحيط، ٢،٢٢٣، وبادشاه، تيسير التحرير،١/ ٢٧٤

أوّلا: تخصيص العام:

تعريف التخصيص:

اختلف تعريف التخصيص ما بين الجمهور والحنفيّة:

فالتخصيص عند جمهور الأصوليين هو: (**قصر العام على بعض مسمّياته**)[1]، فخرج بلفظ (العام) تقييد المطلق، كقول: (رقبة مؤمنة)[2]. وأطلقوا القصر في تخصيص العام، سواء أكان متصلا أم منفصلا، مقارنا أم متراخيا.

والتخصيص عند الحنفيّة هو: (**قصر العام على بعض أفراده بدليل مستقلّ مقارن**)[3]، فاحترزوا عن إطلاق الجمهور للتخصيص بقيدين، هما:

- **اشتراط استقلال المخصص**: لأن التخصيص المتصل كالاستثناء هو جملة واحدة في البيان، والعام مع مخصّصه المتّصل لفظ خاص لا يستقل أحدهما عن الآخر، فقول: حضر عشرة علماء إلا ثلاثة، هو كقول: حضر سبعة علماء.
- **اشتراط مقارنة المخصص للعام**: وذلك احترازا عن النسخ، لأنّ الدليل المخصّص إذا تراخى – عندهم - يكون ناسخا، فالمخصّص المتراخي أو العام المتراخي ناسخ ورافع للذي قبله[4].

---

(١) ينظر: الأصفهاني، بيان المختصر، ٢/ ٢٣٤، وحاشية العضد، (ص٢٠٨)، والمرداوي، التحبير، ٦/ ٢٥٠٩، وحاشية العطار، ٢/ ٣١، وقد يُعترض على التعريف بأن القصر لا يشتمل على التخصيص ببيان خروج بعض الأفراد، وأنه لا يدل على أن المتكلّم أراد خصوص العام منذ إطلاق اللفظ، فيدخل فيه النسخ من هذا الوجه، ولهذا فضّل بعضهم تعريف التخصيص بقول: (**بيان أنّ المراد بالعام بعض أفراده**)، ينظر: الطوفي، الإشارات الإلهية، (ص٢٧)، والشوكاني، إرشاد الفحول، ١/ ٣٥١، ود/ عياض السلمي،، أصول الفقه الذي لا يسع الفقيه جهله، (ص٣٢١).

(٢) ينظر: المرداوي، والتحبير، ٦/ ٢٥٠٩.

(٣) ينظر: البخاري، كشف الأسرار، ١/ ٣٠٦، والتفتازاني، التلويح مع التوضيح،١/ ٦٧، وبادشاه، تيسير التحرير، ١/ ٢٠٤، وحكى البصري في المعتمد، ١/ ٢٣٤، هذا التعريف عن أصحابهم.

(٤) ينظر: المراجع السابقة.

وعند الجمهور: لا ترد عليهم شبهة النسخ في التخصيص مطلقا، إذ إنّ أوضح الفروقات بين النسخ والتخصيص هو: « **أنّ النسخ رفع الحكم بعد ثبوته، والتخصيص بيان ما قُصد له اللفظ العام** »[1]، فالنسخ رفع، والرفع يقتضي أنّ المرفوع المنسوخ مراد في الحكم قبل النسخ، والتخصيص بيان، والبيان يقتضي أنّ المبيّن المخُصّص غير مراد في الكلام، فيجوز تراخيه عن العام بهذا الوجه.

حكم التخصيص:

ذهب العلماء إلى جواز التخصيص ووقوعه في الكتاب والسنّة، قال الغزالي: « لا نعرف خلافا بين القائلين بالعموم في جواز تخصيصه بالدليل، إمّا بدليل العقل أو السمع أو غيرهما »[2]، وقال الآمدي: « اتفق القائلون بالعموم على جواز تخصيصه على أيّ حال كان من الإخبار والأمر وغيره، خلافا لشذوذ لا يؤبه لهم »[3]، وقال ابن الحاجب: « التخصيص جائز إلا عند شذوذ » [4].

ودليل جواز التخصيص: الوقوع والعقل:

فالوقوع: كتخصيص قوله تعالى: ﴿وَأُوتِيَتْ مِن كُلِّ﴾[5]، بأشياء مخصوصة، وقوله تعالى: ﴿فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾[6]، بقتل الصبيان والنساء وغير المقاتلة منهم، وتخصيص قوله تعالى: ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَاءَ ذَٰلِكُمْ﴾[7]، بقوله ﷺ: **(لا تنكح المرأة على**

---

(١) الشوكاني، إرشاد الفحول، ١/ ٣٥١، وينظر: ابن السمعاني، قواطع الأدلة، ١/ ٤٥٨،

(٢) المستصفى، ٣/ ٣١٨.

(٣) الإحكام، ٣/ ٢٨٢.

(٤) مختصر المنتهى مع حاشية العضد، (٢٠٩).

(٥) من الآية ٢٣، من سورة النمل.

(٦) من الآية ٥، من سورة التوبة.

(٧) من الآية ٢٤، من سورة النساء.

عمّتها، ولا على خالتها) [1]، ونحو ذلك من عمومات الشرع المُخَصَّصة.

وأما العقل: فلأنّه لا معنى لتخصيص العموم سوى صرف اللفظ الموضوع للعموم حقيقةً إلى الخصوص مجازا، وذلك غير ممتنع في ذاته ولا في غيره، والحكمة لا تمنع من التكلّم بالمجاز[2]

أثر التخصيص:

نتج عن تخصيص العام في النصوص الشرعية آثار دلاليّة، وأبرزها أثران:

الأثر الأوّل: ظنيّة دلالة العام عند الجمهور:

إذ إن قيام احتمال التخصيص يمنع قطعيّة دلالة العموم، فالاحتمال والقطع لا يجتمعان، فاستوجب ذلك الظنيّة[3].

واستثنى الشاطبي العامّ الذي جاء عمومه على سبيل التكرار والتأكيد، وذلك في « **كلّ أصل تكرر تقريره، وتأكّد أمره، وفُهم ذلك من مجاري الكلام، فهو مأخوذ على حسب عمومه، وأكثر الأصول تكرارا الأصول المكيّة، كالأمر بالعدل والإحسان، وإيتاء ذي القربى، والنهي عن الفحشاء والمنكر، والبغي، وأشباه ذلك** »[4]، من العمومات التي يجب أن نقطع بدلالتها، والأحرى بعموم نصوص الاعتقاد والتوحيد أن تكون قاطعة، والقطع في هذه العمومات جار على مقتضى دلالة النّص المقتضي للوضوح والقطع[5]، لأنّ « **ما حصل فيه التكرار والتأكيد والانتشار صار ظاهره**

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب النكاح، باب لا تنكح المرأة على عمتها (ص٤١٩)، رقم ٥١٠٨، ومسلم في صحيحه، كتاب النكاح، باب تحريم الجمع بين المرأة وعمتها أو خالتها في النكاح، (ص٥٩١)، رقم٣٤٣٦.

(٢) ينظر: الغزالي، المستصفى، ٣/ ٣٨١، والآمدي، الإحكام، ٣/ ٢٨٢، وحاشية العضد، (ص٢٠٩).

(٣) ينظر: الرازي، المحصول، ١/ ٣٥٢، وبادشاه، تيسير التحرير، ١/ ٢٦٨، وابن بدران، نزهة الخاطر، ٢/ ١٦١.

(٤) الموافقات، ٤/ ٧٠.

(٥) ينظر: الطوفي، شرح مختصر، ١/ ٥٥٥.

باحتفاف القرائن به إلى منزلة النّص القاطع الذي لا احتمال فيه»[1].

الأثر الثاني: العمل بالعام قبل البحث عن المخصّص:

فقد ذهب جمهور الأصوليين إلى أنه يمتنع العمل بموجب العام قبل البحث عن المخصص، ونقل دعوى الإجماع على ذلك: الغزالي[2]، وابن الحاجب[3]، والآمدي[4].

ودليله: «لأنّ وجود المُخصّص محتمل قطعا، فالعمل بالعموم مع الاحتمال المذكور يكون خطأ»[5].

ويُشكل على دعوى الإجماع إشكالان، هما:

الإشكال الأوّل: أنّ دعوى الإجماع تنقضها المخالفة الواردة عن الصيرفي[6]، وظاهر مذهب الحنفية[7]، وإحدى الراويتين عن الإمام أحمد، اختارها القاضي أبو يعلى[8]، فقد قالوا بوجوب فوريّة اعتقاد العموم والعمل به حتى يتبيّن له مخصص، بل ونسبه الشنقيطي للجمهور، وقال: «التحقيق ومذهب الجمهور وجوب اعتقاد العموم والعمل من غير توقّف على البحث عن المخصص، **لأنّ اللفظ موضوع للعموم فيجب العمل بمقتضاه، فان اطُّلع على مخصص عُمل به»**[9]، وقيل إن انتشار القول بوجوب البحث عن مخصص هو من بدع ما بعد القرن الثالث[10].

---

(١) الشاطبي، الموافقات، ٤/ ٧٠.

(٢) ينظر: الغزالي، المستصفى، ٣/ ٣٧٠.

(٣) ينظر: مختصر المنتهى بشرح العضد، (ص٢٩٤).

(٤) ينظر: الإحكام، ٣/ ٥٠.

(٥) الطوفي، شرح مختصر الروضة، ٢/ ٥٤٥.

(٦) ينظر: الرازي، المحصول،٣/ ٢١.

(٧) ينظر: اللكنوي، فواتح الرحموت، ١/ ٢٥٤.

(٨) ينظر: أبو يعلى، العدة،٢/ ٥٢٥، وابن قدامة، روضة الناظر، ٢/ ٥٦.

(٩) مذكرة أصول الفقه، (ص٣٤١)، وينظر: أضواء البيان، ٧/ ٤٦٢.

(١٠) ينظر: اللكنوي، فواتح الرحموت، ١/ ٢٥٤.

ودليل العمل بالعام قبل البحث عن مخصّص: هو التمسّك بظاهر العموم، ولأنّ احتمال المخصّص مرجوح لا يُعارض العموم الوضعي الراجح، إلا إذا ظهر التخصيص وعارض العموم[1].

الإشكال الثاني: أنّهم أوجبوا اعتقاد العموم حالا، والعمل به مآلا بعد البحث عن مخصّص، وذلك مشكل، «**إذ لا يظهر لوجوب اعتقاد عمومه فائدة إلا العمل به فعلا أو كفّا**» [2].

والقول الراجح في المسألة – والعلم عند الله-: هو التفصيل، وأوفى ما قيل في المسألة هو تفصيل أبي إسحاق الشاطبي، الذي جعل العمل بالعام على مرتبتين:

الأولى: العام المؤكّد في سياقه، والمُكرَّر في مواطن كثيرة دون اقترانه بمخصّص، وتناقل العلماء عمومه دون ذكر تخصيصه، فالعمل بمقتضى عمومه واجب دون البحث عن مخصّص، وعلى المتأخِّر أن يكتفي بما استقرّ عند المتقدّم، فهو بمنزلة القاطع الذي لا احتمال فيه.

الثاني: العام المجرّد عن التأكيد والتكرار، فالتمسّك بمجرّده فيه نظر، بل لابدّ من البحث عمّا يعترضه أو يخصّصه، ويُتوقّف في القطع بمقتضاه حتّى يُعرض على غيره، ويُبحث عمّا يعارضه، **وينبغي حمل الإجماع المذكور على هذه الصورة**[3].

وقد نزّل ابن تيمية الإجماع المذكور في المسألة على صورة «العام الذي كثرت تخصيصاته المنتشرة، فلا يجوز التمسّك به إلا بعد البحث عن تلك المسألة: **هل هي من المستخرج أو من المستبقي؟**»، وحصر الخلاف في «العموم الذي لم يعلم تخصيصه أو

---

(١) ينظر: اللكنوي، فواتح الرحموت، ١/ ٢٥٥، والشوكاني، إرشاد الفحول، ١/ ٣٤٧.

(٢) الطوفي، شرح مختصر الروضة، ٢/ ٥٤٣.

(٣) ينظر: الموافقات، ٤/ ٧٠-٧١، وقد أجاز الشوكاني (التمسّك بالدليل العام لمن كان من أهل الاجتهاد الممارسين لأدلة الكتاب والسنة العارفين بها،... ولا ينافي ذلك تقدير وجود المخصّص، فإنّ مجرد هذا التقدير لا يسقط قيام الحجة بالعام، ولا يّعارض أصالة عدم الوجود وظهوره)، إرشاد الفحول،١/ ٣٤٧.

علم تخصيص صور معينة منه»، ورجّح أنه لا يجوز استعمال ظواهر الكتاب قبل البحث عمّا يفسرها من السنّة وأقوال الصحابة والتابعين وغيرهم مطلقا، لأنّ «**الظاهر الذي لا يغلب على الظنّ انتفاء ما يعارضه لا يغلب على الظن مقتضاه، فإذا غلب على الظنّ انتفاء معارضه غلب على الظن مقتضاه، وهذه الغلبة لا تحصل للمتأخرين في أكثر العمومات إلا بعد البحث عن المعارض**»[1].

ثانيا: تعميم الخاص:

والمراد بتعميم الخاص: إطلاق اللفظ الخاص وإرادة تعميمه، وذلك لعلاقة بين الأعمّ والأخصّ.

وذلك جارٍ على معهود لسان العرب، فإنّها كما تُطلق العام بحسب قصدها، فإنّها «**أيضا تُطلق الخاص وتقصد بها تعميم ما تدلّ عليه في أصل الوضع، وكلّ ذلك ممّا يدلّ عليه مقتضى الحال...**»[2]، وذلك أنّ المعنى قد يأتي أعمّ من اللفظ في أصل اللغة، بعلاقة تجمع الأعم بالأخص، وهو من العموم المعنوي الّذي يدلّ عليه المعنى ومقتضى الحال، ولا يُستفاد من مجرّد اللفظ[3]. وذلك كتعميم لفظ (الرأس) و (الرقبة) على كل البدن، وهو في أصل الوضع يخص العضو المعروف، إلا إن الاستعمال قد عمّمه على سائر البدن في بعض الاستعمالات[4].

---

(١) مجموع الفتاوى، ٦/ ١٦٦-١٦٧.

وفي المسألة أقوال أخرى، منها: التفريق بين المجتهدين ومن سواهم من المقلدين، فالمجتهدون كالصحابة ومن بعدهم من العلماء يجب عليهم البحث عن مخصص، والاحتياط في استكشاف هذا الاحتمال، فهو بمقدورهم، أمّا العامي المقلّد فيلزمه العمل بعموم اللفظ كما سمع، ينظر: اللكنوي، فواتح الرحموت، ١/ ٢٥٤.

(٢) الشاطبي، الموافقات، ٤/ ١٩.

(٣) ينظر: المرجع السابق، وابن تيميّة، مجموع الفتاوى، ٧/ ٦٩.

(٤) يعد (تعميم الخاص) أقل شيوعا في عرف الاستعمال من (تخصيص العام)، لأن استعماله بكثرة يدل على خواء لغوي، لذا يكثر استعماله عند الطفل قليل التجربة بالألفاظ، فيطلق على كل طائر لفظ (حمامة) مثلا، ينظر: د/ إبراهيم أنيس، دلالة الألفاظ (ص١١٩).

وذلك التعميم هو (**الخاص الذي أريد به العام**)[1]، فإنّه «قد يُطلق اللفظ الخاص لإرادة العام، كما يُطلق العام لإرادة الخاص...»[2] حيث إنّ «**الأعمّ يُفهم من الأخص على سبيل الضمن**»[3]، لأنّ المتكلّم «قد يقصد ذكر البعض في لفظ العموم، ومراده من ذكر البعض: الجميع، كما تقول: فلان يملك المشرق والمغرب، والمقصود جميع الأرض، ومنه قوله تعالى: ﴿رَبُّ ٱلْمَشْرِقَيْنِ وَرَبُّ ٱلْمَغْرِبَيْنِ﴾[4]...»[5].

وكلّ ما يمكن دخوله في أنماط العموم المعنوي يصح أن يكون من باب (تعميم الخاص)، وقد سبق سرد أنماط العموم المعنوي في هذه الدراسة[6].

ويكاد أن يكون أمر (**تعميم الخاص**) عند الأصوليين عديم الذكر إلا في مواضع قليلة نادرة، وكان جلّ الاهتمام منصبًّا على (**تخصيص العام**)، فهو الأكثر حظا والأوفى حضورا وتفصيلا في دراساتهم، لأنّ التخصيص يقتطع من دلالة اللفظ ما يستوجب دراسة هذا الاقتطاع وتفصيله، وقد قال السبكي: «**اعلم أن تخصيص العام أصعب من تعميم الخاص، لأنّ فيه اقتطاعًا من اللفظ، وليُتنبّه من ذلك**»[7].

وكان من عناية الأصوليين بـ (تخصيص العام) تعديد المخصّصات وشرحها، والتي سنعرضها في المسألة الآتية.

٣- مخصّصات العام:

المخصّص: هو (**ما يدلّ على التخصيص**)، بمعنى أنّه الناقل من دلالة العام

---

(١) ينظر: ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ١/ ١٠.

(٢) أساس القياس، (ص٦٢).

(٣) المرجع السابق، (ص٥٣).

(٤) الآية ١٧، من سورة الرحمن.

(٥) الشاطبي، الموافقات، ٤/ ١٩-٢٠.

(٦) ينظر: دراسة المسألة في المطلب السابق (ص٥٧٤).

(٧) الأشباه والنظائر، ٢/ ١٣٩.

المحفوظ إلى العام المخصوص بواسطة التخصيص، **والمُخصّص** هو (**إرادة المتكلّم المُخصّصة للعام**)، وهي المُخصّص حقيقةً، **والدليل المخصَّص** هو (**الكاشف عن إرادة المتكلّم**)، ويُطلق عليه مخصّصا مجازا[1]،وينقسم عند جمهور العلماء إلى متّصل ومنفصل[2]، وبيانهما بالآتي:

أوّلاً: المخصّص المُتّصل:

المخصّص المتّصل: هو ما لا يستقل بنفسه، أي لا يدل على المُراد استقلالا، بل يتعلّق معناه بالعام الذي قبله[3].

وقد خالف الحنفيّة في عدّ التخصيص بالمتصل من المخصّصات، لأنهم يشترطون انفصال المخصّص عن العام، وعدّوا العام مع المخصّص المتّصل هو في حكم القولة الواحدة، فالكلام لا يُفهم معناه إلا بعد تمامه، والكلام لا يتم إلا بعد ذكر المستثنى والصفة ونحوهما ممّا لا يستقلّ بالإفادة بنفسه، فيجب ألا ننظر إلى أول الكلام دون آخره، بل ننظر إليه دفعة واحدة[4]، كما وافقهم الشاطبي «بأنّ التخصيص إن كان بالمتّصل ...فليس في الحقيقة بإخراجٍ لشيء، بل هو بيان لقصد المتكلم في عموم اللفظ أن لا يتوهم السامع منه غير ما قصد،... ويظهر ذلك في الاستثناء إذا قلت: (عشرة إلا ثلاثة)، فإنّه مرادف لقولك: (سبعة)، **فكأنّه وضع آخر عَرَض حالة التركيب**»[5].

---

(١) ينظر: البصري، المعتمد، ١/ ٢٣٨-٢٣٩، والشوكاني، إرشاد الفحول، ١/ ٣٨٥، والطوفي، شرح مختصر الروضة، ٢/ ٥٥٢، والأصفهاني، بيان المختصر، ٢/ ٢٤٦.

(٢) ينظر: المراجع السابقة، والخطيب البغدادي، الفقيه والمتفقه، ١/ ٣٠٨،والشيرازي، شرح اللمع، ١/ ٣٤٨، والرازي، المحصول، ٣/ ٢٥،والآمدي، ٢/ ٢٦٧،والطوفي، شرح مختصر الروضة، ٢/ ٥٨٠، والسبكي، الإبهاج، ٢/ ١٤٤، والإسنوي، نهاية الإسنوي، ١/ ٤٩٣، والشاطبي، الموافقات، ٤/ ٤٣.

(٣) ينظر: الشوكاني، إرشاد الفحول، ١/ ٣٥٩.

(٤) ينظر: البخاري، كشف الأسرار، ١/ ٣٠٦، والتفتازاني، التلويح مع التوضيح،١/ ٦٧، وبادشاه، تيسير التحرير، ١/ ٢٠٤.

(٥) الموافقات، ٤/ ٤٣.

وهذا التنظير الدّلالي للحنفيّة ظاهر لا ينبغي الجدال فيه، إنّما نظر الجمهور للفظ العام من حيث عمومه في أصل الوضع، ووجدوا المخصّص المتّصل قد اقتطع من العام بإرادة المُتكلّم، فعدّوا ذلك تخصيصا، ووجدوها مناسبة دلالية لشرح دلالة الاستثناء والشرط والصفة والغاية ونحوها، حيث لا يليق دراستها إلا في دلالة التخصيص، ولا يختلف الحنفية مع الجمهور بأنّ التقييد بالصفة والشرط ونحوهما يجعل المنطوق مقتصرا على المستثنى منه بعد إخراج المستثنى، وعلى ما توافر فيه الشرط والصفة.

أنواع التخصيص بالمتّصل:

النوع الأول: الاستثناء:

الاستثناء: هو(**إخراج بعض الجملة بـ «إلا» أو ما قام مقامها**)، والذي يقوم مقامها هي: (غير) ، و (سوى) ، و (عدا) ، و (ليس) ، و (لا يكون) و (حاشا) ، و (خلا). وذلك كقوله تعالى: ﴿وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ يَلْقَ أَثَامًا ﴿٦٨﴾ يُضَاعَفْ لَهُ الْعَذَابُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَيَخْلُدْ فِيهِ مُهَانًا ﴿٦٩﴾ إِلَّا مَن تَابَ وَآمَنَ﴾[1]، فلفظ (ومن يفعل) عام، وخصّه الاستثناء بـ (إلا) فخرج من العموم (إلا من تاب).

ولعلماء الأصول عناية فائقة بدلالة الاستثناء، شملت شروطه وبعض القواعد الدلاليّة المترتّبة على التخصيص به، وذلك مظهر من مظاهر التفوّق الدّلالي الأصولي على غيره من الدراسات اللغويّة .

وفي الآتي بيان لبعض منهجهم في تقعيد دلالة الاستثناء:

شروط صحة الاستثناء:

١- **الاتّصال المعتاد**: بأن يكون الاستثناء مُتّصلا بالمستثنى منه لفظا، أو حكما كانقطاعه

---

(١)من الآيات، ٦٨-٧٠، من سورة الفرقان.

عنه بتنفس أو سعال أو عُطاس، ويأتي به عقب ذلك[1].

٢- **عدم الاستغراق:** وقد حكى الآمدي[2] والرازي[3] وغيرهما[4] الاتفاق على بطلان الاستثناء المُستغرق، وهو إخراج جميع أفراد المستثنى منه بإلا أو إحدى أخواتها. لأنّه ليس من كلام العرب، فيُعدّ عبثا في الكلام[5].

٣- **أن يكون المستبقى أكثر من المستثنى:** وهو من الشروط المختلف فيها، فاشترطه البعض لأنّ الاستثناء في لغة العرب لم يأت إلا في القليل من الكثير، والراجح عدم اشتراطه، بدليل قوله تعالى: ﴿ قَالَ فَبِعِزَّتِكَ لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ ﴿٨٢﴾ إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِينَ ﴾[6]، وقد قال: ﴿ إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ إِلَّا مَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ

---

(١) ويذكر الأصوليون هنا مخالفة ابن عباس – رضي الله عنهما- لهذا الشرط، حين قال: (إذا حلف الرجل على يمين فله أن يستثنى ولو إلى سنة وإنما نزلت هذه الآية: ﴿ وَاذْكُر رَّبَّكَ إِذَا نَسِيتَ ﴾ الكهف: ٢٤، فإذا ذكر استثنى)،- أخرجه الحاكم في المستدرك،٤/ ٣٣٦، وقال صحيح على شرط الشيخين، ووافقه الذهبي- وأكثر مذاهب العلماء وعامة الفقهاء يرون ضرورة اتصال المستثنى بالمستثنى منه، لأنّ القواعد الشرعيّة في الأيمان والعهود تكون منحلّة لو ساغ تأخر الاستثناء عنها،فلا يُوثق بعهدٍ ولا يمين، ووجّه القرافي في شرح التقيح، (ص٢٤٣) رأي ابن عباس هذا على أنّه يقصد: (التعليق على مشيئة الله تعالى خاصة، كمن حلف وقال: إنّ شاء الله، وليس هو في الإخراج بإلا وأخواتها)، ووجّهه الشنقيطي في المذكرة، (ص٣٥٤) على (أنّ مراده الخروج من عهدة النهي في قوله تعالى: ﴿ وَلَا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا ﴾..) وينظر: ابن العربي، المحصول، (ص٨٣)، والشيرازي، شرح اللمع، ١/ ٣٩٩، وابن قدامة، روضة الناظر، ٢/ ٨٤، والإسنوي، نهاية السول، ١/ ٤٩٦، والزركشي، البحر المحيط، ٢/ ٣٤٠.

(٢) ينظر: الإحكام، ٢/ ٢٩٧.

(٣) ينظر المحصول، ٣/ ٣٧.

(٤) ينظر: ابن قدامة، روضة الناظر، ٢/ ٩٠، والطوفي، شرح مختصر الروضة، ٢/ ٦٠٤.

(٥) وقصر بعضهم هذا الشرط على استثناء الأعداد والأفراد، أمّا استثناء الصفات فلا مانع من استغراقها، كقول: (أعط مَن في البيت إلا الأغنياء) فإن تبيّن أنّ كل من في البيت غني صح الاستثناء ولا يبطل، ينظر: د/ عياض السلمي، أصول الفقه الذي لا يسع الفقيه جهله، (ص٣٣٢).

(٦) الآيتان، ٨٢، ٨٣، من سورة ص.

﴿ ٱلْغَاوِينَ ﴾[1]،فاستثنى في الأولى المخلصين، وفي الثانية الغاوين، وأيّهما كان أكثر حصل الاستثناء الأكثر[2].

٤- **أن يكون المستثنى من جنس المُستثنى منه**: كذلك اختلفوا في هذا الشرط، فاشترطه بعضهم لأنّ الاستثناء من غير الجنس مخالف للغة غير مقبول في كلام العقلاء، والصحيح عند أكثر الأصوليين عدم اشتراطه، ويُحمل على معنى (لكن) الاستدراكيّة، وذلك لكثرة وقوعه في القرآن، كما في قوله تعالى: ﴿ لَّا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا إِلَّا سَلَٰمًا ﴾[3]، أي: لكن يسمعون سلاما، فإذا قال: (له عليّ عشرة دراهم إلا ثوبا) فمعناه لكن له عليّ ثوب، وقال بعضهم عليه قيمة ثوب[4].

قاعدة: (الاستثناء المتعقّب للجمل يعود إلى الكل إذا لم يكن ثمّة قرينة):

فإذا كان ثمّة قرينة اختصّ الاستثناء بما دلّت عليه القرينة، ومثال القرينة: إذا قال: (نسائي طوالق وعبيدي أحرار وخيلي وقف إلا الحيَّض)، فالاستثناء يعود إلى الجملة الأولى بقرينة الحيْض المختص بالنساء. وإذا خلا استثناء من قرنية فإنه يعود إلى الكلّ، كقوله ﷺ: (**لا يؤمَنّ الرجلُ الرجلَ في سلطانه، ولا يجلس على تكرمتِه إلا بإذنه**)[5]، فالاستثناء من الكلّ، وهذا رأي جمهور العلماء، والدليل على ذلك:

- لأنّ العطف يوجب اتحاد الجُمَل.
- ولأنّ تكرير الاستثناء عقيب كل جملة عيّ قبيح باتفاق أهل اللغة.

---

(١) الآية ٤٢، من سورة الحجر.

(٢) ينظر: الشيرازي،٢/ ٤٠٤،.الطوفي، شرح مختصر الروضة، ٢/ ٥٩٩، والشنقيطي، مذكرة أصول الفقه، (ص٣٥٦).

(٣) من الآية، ٦٢، من سورة مريم.

(٤) ينظر: الغزالي، المستصفى، ٣/ ٣٨١، الشيرازي،٢/ ٤٠٢.، شرح اللمع، والطوفي، شرح مختصر الروضة، ٢/ ٥٩٢، والشنقيطي، مذكرة أصول الفقه، (ص٣٥٤).

(٥) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الصلاة، باب من أحق بالإمامة، (ص٢٧١)، رقم١٥٣٢.

- وقياسا على الشرط الراجع لكلّ المتعاطفات[1].

واختار الحنفية عود الاستثناء إلى الجملة الأخيرة فحسب، إلا بدليل يدلّ على خلافه، بدعوى ظهور اقتصاره على الجملة الأخيرة ظهورا لا يقبل الشك، وما قبلها مشكوك فيه[2]، وتوقّف الغزالي في المسألة[3].

والراجح – والعلم عند الله– القول الأول، **ومسوّغه:** وجاهته بتأييد اللغة له.

قاعدة (الاستثناء من الإثبات نفي، ومن النفي إثبات):

بمعنى أنّ الاستثناء يدلّ على إثبات نقيض المستثنى منه للمستثنى من حيث الإثبات والنّفي، فقول: (قام القوم إلا زيدا) دلّ الاستثناء على نفي القيام في حق زيد المُثبت للقوم، وقول: (ما قام القوم إلا زيدا) دلّ الاستثناء على إثبات القيام لزيد المنفي عن القوم.

وقد ذكر بعض الأصوليين الاتّفاق على قاعدة **(الاستثناء من الإثبات نفي)**[4]، واختلفوا في قاعدة **(الاستثناء من النفي إثبات)**، فذهب إليها الجمهور[5]، وخالفهم أكثر الحنفيّة، فذهبوا إلى أنّ الاستثناء من النفي ليس بإثبات، والمستثنى مسكوت عنه،

---

(١) ينظر: أبو يعلى العدة، ٢/ ٦٧٨، والجويني، البرهان، ١/ ٢٦٣، والشيرازي، شرح اللمع، ١/ ٤٠٧، وابن السمعاني، قواطع الأدلة، ١/ ٢٥١، والطوفي، شرح مختصر الروضة، ٢/ ٦١٣.، والأصفهاني، بيان المختصر، ٢/ ٢٧٨، والشنقيطي، مذكرة أصول الفقه، (ص٣٥٩).

(٢) ينظر: بادشاه، تيسير التحرير، ١/ ٣٠٣، وابن أمير حاج،التقرير والتحبير، ١/ ٢٧٠.

(٣) ينظر: المستصفى، ٣/ ٣٩١.

(٤) ينظر: الرازي، المعالم، (ص٩٢)، والقرافي، شرح تنقيح الفصول، (ص٢٤٧)، والاستغناء في الاستثناء، (ص٤٥٤)، والإسنوي، نهاية السول، ١/ ٥٠٢.، وقد نقض بعضهم هذا الإجماع بمخالفة بعض الحنفية له، فيكون الخلاف عندهم ثابتا في الوجهين: في الاستثناء من الإثبات ومن النفي. ينظر: القرافي: الاستغناء، (ص٤٥٤).

(٥) ينظر: القرافي، نفائس الأصول، ٥/ ٢٠١٠، والآمدي، الإحكام، ٢/ ٣٠٨،والسبكي، الإبهاج، ٢/ ١٥١، وابن مفلح، أصول الفقه، ٣/ ٩٣٠،

وعلى المجتهد أن يطلبه من دليل آخر[١].

وقد استكثر الأصوليون مخالفة الحنفية لهم في ذلك، لأنّ من قال شهادة التوحيد (لا إله إلا الله)، فقد أثبت الألوهيّة لله ونفاها عمّا سواه، وربّما أجاب الحنفيّة عن ذلك بأنّ القرائن دلّتنا على أنّ المتكلّم إنّما قصد بشهادة التوحيد الإثبات بعد النفي، فالقرائن دلّت على إسلامه، وقد عدّ بعض الأصوليين جوابهم هذا تشغيبا، ومراوغاتٍ جدلية[٢].

النوع الثاني من المخصّصات المتّصلة: الشرط:

وهو (ما يلزم من عدمه العدم، ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم لذاته)، ومثاله: قوله ﷺ: (**تجدون الناس معادن، خيارُهم في الجاهلية خيارُهم في الإسلام، إذا فقهوا**)[٣]، فقوله: (إذا فقهوا) شرط خصّص عموم لفظ (خيارهم).

النوع الثالث: الصفة:

وهي الصفة المعنويّة، فلا تتخصّص بالنعت النحوي، بل تشمل كلَّ معنى يُميّز بعض المسميّات، كالنعت والحال والظرف والجار والمجرور، ونحو ذلك، ومثال ذلك قوله تعالى: ﴿مِّن فَتَيَـٰتِكُمُ ٱلْمُؤْمِنَـٰتِ﴾[٤]، فوصف (المؤمنات) خصّص عموم لفظ (فتياتكم).

النوع الرابع: الغاية:

وهي نهاية الشيء ومنقطعه، المقتضية بأن حكم ما بعدها مخالف لِما قبلها، ولها لفظان، هما: (إلى) و (حتى)، ومثالها قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ﴾[٥]، فلفظ

---

(١) ينظر: أصول السرخسي، ٢/ ٤١، وبادشاه، تيسير التحرير، ١/ ٢٩٤.

(٢) كما قاله ابن دقيق العيد، وينظر: الزركشي، البحر المحيط، ٢/ ٤٤٥، والمرداوي، التحبير، ٦/ ٢٦١٠.

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب المناقب، باب المناقب، (ص٥٨٨)، رقم ٣٤٩٣، ومسلم في صحيحه، كتاب، كتاب الفضائل، باب خيار الناس، (ص١١٠٨)، رقم٦٤٥٤.

(٤) من الآية ٢٥، من سورة النساء.

(٥) من الآية ٢٢٢، من سورة البقرة.

(حتى) الغائي خصّص عموم النهي في (ولا تقربوهن).

النوع الخامس: بدل البعض من الكل:

فيتخصّص العام بالبعض الذي أُبدل به، ومثاله قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾[(١)]،فلفظ (من استطاع) بدل خصّص عموم لفظ (النّاس)[(٢)].

ثانيا: المخصّص المنفصل، وأنواعه:

والمخصّص المنفصل هو: الدليل الخاص المستقلّ بنفسه، ولا يحتاج في ثبوته ذكر العام معه. وأنواعه سبعة هي:

النوع الأول: دليل العقل: كتخصيص قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَىْءٍ﴾[(٣)]،بالعقل، فالعقل دلّ على أنّ الله لم يخلق نفسه.

النّوع الثاني: دليل الحس: كتخصيص قوله تعالى: ﴿مَا تَذَرُ مِن شَىْءٍ أَتَتْ عَلَيْهِ إِلَّا جَعَلَتْهُ كَٱلرَّمِيمِ﴾[(٤)]، فالحسّ خصّص عموم لفظ (من شيء) بإخراج الجبال وبعض الموجودات منه، والتي لم تجعلها الريح كالرميم.

النّوع الثالث: الدليل السمعي: وهو تخصيص الكتاب بالكتاب، أو تخصيص السنة بالكتاب، أو تخصيص الكتاب بالسنّة، أو تخصيص السنة بالسنّة، ومثاله: تخصيص عموم المطلقات في قوله تعالى ﴿وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾[(٥)]، بالحوامل منهن في قوله تعالى: ﴿وَأُوْلَٰتُ ٱلْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾[(٦)].

---

(١) من الآية ٩٧، من سورة آل عمران.

(٢) ينظر المخصص المتصل: الرازي، المحصول، ٣/ ٥٧-٦٧، والإسنوي، نهاية السول، ١/ ٥١٤-٥١٩، والشوكاني، إرشاد الفحول، ١/ ٣٧٥-٣٨١.

(٣) من الآية ٦٢، من سورة الزمر.

(٤) من الآية ٤٢، من سورة الذاريات.

(٥) من الآية ٢٢٨، من سورة البقرة.

(٦) من الآية ٤، من سورة الطلاق.

النوع الرابع: دليل الإجماع: كتخصيص قوله تعالى: ﴿ وَٱلْبُدْنَ جَعَلْنَٰهَا لَكُم مِّن شَعَٰٓئِرِ ٱللَّهِ لَكُمْ فِيهَا خَيْرٌ فَٱذْكُرُوا۟ ٱسْمَ ٱللَّهِ عَلَيْهَا صَوَآفَّ فَإِذَا وَجَبَتْ جُنُوبُهَا فَكُلُوا۟ مِنْهَا ﴾[1]، بالإجماع بأن هدي جزاء الصيد لا يجوز أن يأكل منها المهدي.

النوع الخامس: دليل القياس: والتخصيص بالقياس جائز عند جمهور العلماء، والصحيح هو التخصيص بالقياس الجلي، كتخصيص قوله تعالى: ﴿ ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِى فَٱجْلِدُوا۟ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِا۟ئَةَ جَلْدَةٍ ﴾[2]، بأن على العبد الزاني خمسين جلدة، قياسا على الأمة التي يجب عليها نصف العقوبة.

النوع السابع: المفهوم: فيتخصص العموم بمفهوم الموافقة، وبمفهوم المخالفة، ومنه، تخصيص قوله ﷺ: **(ليّ الواجد يحل عرضه، وعقوبته)**[3]، بمفهوم الموافقة في قوله تعالى: ﴿ فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ ﴾[4]، فلا يجوز حبس الوالد في الدّين[5].

٤ – بناء العام على الخاص:

من ثمار مباحث العام والخاص الأصولية: القاعدة الدلاليّة المُقتضية: **(بناء العام على الخاص)**، أو **(حمل العام على الخاص)**، أو **(قضاء الخاص على العام)**، وقد اضطرّ إليها الأصوليّون في مباحث التعارض والترجيح بين الأدلّة، حيث استثمروها في الجمع بين الدليلين المتنافيين من حيث العموم والخصوص.

---

(١) من الآية ٣٦، من سورة الحج.

(٢) من الآية ٢، من سورة النور.

(٣) أخرجه أبو داود في سننه، كتاب الأقضية، باب في الحبس في الدين، (ص٥٥٠)، رقم ٣٦٢٨، وابن ماجة في سننه، كتاب الصدقات، باب الحبس في الدين، (ص٤١٤)، رقم ٢٤٢٧، وعلقه البخاري في صحيحه، وقال ابن حجر في الفتح، ٥/ ٧٩ : (وصله أحمد وإسحاق في مسنديها، وأبو داود والنسائي ، وإسناده حسن).

(٤) من الآية ٢٣، من سورة الإسراء.

(٥) ينظر المخصص المنفصل في: : الجصاص، الفصول في الأصول، ١/ ٦٨-١٣٩، والغزالي، المستصفى، ٣/ ٣١٨-٣٢٧، والرازي، المحصول، ٣/ ٧١-١٠٣، والإسنوي، نهاية السول، ١/ ٥٢٠-٥٣٣، والشوكاني، إرشاد الفحول، ١/ ٣٨٢-٣٩٤،

والمراد ببناء العام على الخاص: هو تخصيص العام بالخاص وتفسيره به عند تعارضهما، فيكون الخاص مُسلّطا على العام تخصيصا وتفسيرا[1]. وبذلك المعنى يصبح **(بناء العام على الخاص)** أوثق علاقات العام بالخاص من حيث الفهم والعمل.

ولم يكن الأصوليون في العمل بهذه القاعدة على وزان واحد، بل اختلفوا فيها على قولين مشهورين، هما:

القول الأوّل: يجب حمل العام على الخاص مطلقا، وذلك بترجيح الخاص على ما يدلّ عليه، وترجيح العام فيما بقي من دلالته بعد تخصيصه بالخاص، سواء أكان الخاص متقدّما أم متأخرا، مجهولا تاريخه أم معلوما، وسواء أكان العام متفقا عليه أو مختلفا فيه، وهو مذهب جمهور العلماء، وهم المالكية[2]، والشافعية[3] والراجح في مذهب الحنابلة[4].

وأشهر أدلتهم:

١- الوقوع: في مثل تخصيص عموم قوله تعالى: ﴿فَٱقۡتُلُواْ ٱلۡمُشۡرِكِينَ﴾[5]، بخصوص النهي عن قتل النساء والصبيان والشيوخ من المشركين[6]، كما في الصحيحين: (أنّ النبي ﷺ نهى عن قتل النساء والصبيان)[7]، ووقع للصحابة أنْ حملوا العام على الخاص، مثل حمل عموم قوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِيٓ أَوۡلَٰدِكُمۡۖ لِلذَّكَرِ مِثۡلُ

---

(١) ينظر: الجويني، البرهان، ٢/ ٧٧٣، والطوفي، الإشارات الإلهية، (ص٢٨)، والزركشي، البحر المحيط، ٢/ ٥٦٣.

(٢) ينظر: الباجي، إحكام الفصول، (ص٢٥٥)، والقرافي، شرح تنقيح الفصول، (ص٤٢٢).

(٣) ينظر: الجويني، البرهان، ٢/ ٧٧٣، وابن السمعاني، قواطع الأدلة، ١/ ١٩٨، والسبكي، الإبهاج، ٢/ ١٦٨.

(٤) ينظر: أبو يعلى، العدة، ٢/ ٦١٥، والطوفي، شرح مختصر الروضة، ٢/ ٥٥٧.

(٥) من الآية ٥، من سورة التوبة

(٦) ينظر: ابن حجر، فتح الباري، ٦/ ١٨٣.

(٧) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الجهاد، باب قتل النساء في الحرب (ص ٤٩٨)، رقم (٣٠١٥)، ومسلم في صحيحه، كتاب الجهاد، باب تحريم قتل النساء والصبيان في الحرب (ص ٧٧٢) رقم (٤٥٤٧، ٤٥٤٨).

﴿حَظِّ ٱلۡأُنثَيَيۡنِ ﴾[1]، على خصوص قوله ﷺ: **(نحن معاشر الأنبياء لا نورث ما تركناه صدقة)**[2]، «ولم يوجد لِما فعلوه نكير، فكان ذلك إجماعا، والوقوع دليل الجواز وزيادة»[3]، بل كان الصحابة والتابعون «يسارعون إلى الحكم بالخاص على العام، وما اشتغلوا بطلب التاريخ، والتقدّم والتأخّر»[4].

٢- **من المعقول**: وهو من وجهين:

- قوة دلالة الخاص على مدلوله، لاختصاص المدلول في الدلالة، بأقوى من دلالة العام على أفراده، لعمومه فيهم، والأقوى مُقدّم على الأضعف.
- ولأنّ العمل بالعام يلزم منه إبطال الدليل الخاص مطلقا، والعمل بالخاص لا يلزم منه إبطال العام مطلقا، لإمكان العمل به فيما سوى دلالة الخاص. والعمل بالدليلين أولى من إبطال أحدهما[5].

القول الثاني: ذهب إلى التفصيل الآتي:

١- إذا ورد العام والخاص معاً، فالعام يُحمل على الخاص.

٢- وإن تقدّم أحدهما على الآخر وعُلم، فالمتأخّر ينسخ المتقدّم، فإن تأخّر العام نسخ الخاص، وإن تأخّر الخاص نسخ بعض ما اقتضاه العام بقدر دلالة الخاص.

٣- وإن لم يُعلم تاريخهما فالعمل بما دلّ الدليل على ترجيحه واشتهر العمل به.

وهذا القول هو المشهور في مذهب الحنفيّة[6].

---

(١) من الآية، ١١، من سورة النساء.

(٢) سبق تخريجه، (ص٥٩٧) من هذه الدراسة.

(٣) الآمدي، الإحكام، ٢/ ٣٢٣، وينظر: الطوفي، شرح مختصر الروضة،٢/ ٥٥٨، والأصفهاني، بيان المختصر، ٢/ ٣١٢،

(٤) الغزالي، المستصفى، ٣/ ٣٢٤.

(٥) ينظر: الآمدي، الإحكام، ٢/ ٣٢٣، والطوفي، شرح مختصر الروضة،٢/ ٥٥٨.

(٦) ينظر: الجصاص، الأصول في الفصول، ١/ ٢٠٩، وبادشاه، تيسير التحرير، ١/ ٢٧٢، وابن أمير حاج، والتقرير والتحبير ١/ ٢٤٢، ود/ عبد العزيز العويد، تعارض دلالات الألفاظ والترجيح بينها، (ص٢٠٦).

واستدلّوا للصورة الأولى: التي يُحمل فيها العام على الخاص، «بأن لفظ التخصيص إذا ورد مع العام فهو بمنزلة الاستثناء مع الجملة وهذا لا خلاف فيه»[1]. وهذا منسجم مع مذهب الحنفية الذي يشترط تزامن المخصّص للعام.

واستدلّوا للصورة الثانية: التي ينسخ المتأخر المتقدّم، بأنّ العمل عند الصحابة هو الأخذ بالأحدث فالأحدث، فقد اتفقوا على قضاء المتأخر على المتقدّم[2].

ونوقش: بعدم التسليم، فإنّ عمل الصحابة هو الجمع بين الدليلين بحمل العام على الخاص، وإن تعذّر الجمع صاروا إلى النسخ[3].

واستدلّوا للصورة الثالثة: التي يتعيّن الترجيح فيها، بأنّ العام والخاص مجهولا التاريخ، وقد تعارضا، فيأخذان حكم الدليلين المتعارضين مطلقا، فيُعمل بما دلّ الدليل عليه من حيث الترجيح أو التوقّف[4].

ونوقش: بأنّ ذلك جار على مقتضى مذهب الحنفية في تقديم الترجيح على الجمع في مسالك الترجيح وضوابطه بين الدليلين المتعارضين، والجمهور يقدّمون مسلك الجمع المقتضي بناء العام على الخاص على مسلك الترجيح، وهو الأولى[5].

والراجح: - والعلم عند الله- هو قول الجمهور المقتضي بناء العام على الخاص مطلقا، **ومسوّغاته:**

- وجاهة دليلهم المشتمل على عمل الصحابة وإطباقهم.
- ولأنه يمضي على القاعدة الأصوليّة التي تنص على أنّ **(إعمال الدليلين أولى من إبطال أحدهما)**.

---

(١) الجصاص، الفصول في الأصول، ١/ ٢٢٥.

(٢) ينظر: المرجع السابق، ٢/ ٢٢٨.

(٣) ينظر: د/ عبد العزيز العويد، التعارض بين دلالات الألفاظ، (ص٢١٢).

(٤) ينظر: الجصاص، الفصول في الأصول، ١/ ٢٢٥.

(٥) ينظر: د/ عبد العزيز العويد، التعارض بين دلالات الألفاظ، (ص٢١٣)

المبحث الرابع

دلالة الإطلاق والتقييد

ويشتمل على ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: دلالة الإطلاق.

المطلب الثاني: دلالة التقييد.

المطلب الثالث: العلاقة بين دلالة الإطلاق ودلالة التقييد.

تمهيد في مناسبة بحث الإطلاق بعد العموم

درج عامّة الأصوليين على دراسة دلالة (المطلق والمقيّد) عقب دراسة دلالـة العـام والخاص، لاتّصال تلك الدلالات في بعض الأحكام الدلاليّة[1]، قال الباجي[2]: «وممّا يتصل بالعـام والخـاص: المطلـق والمقيّـد، ونحـن نبـيّن حُكمَـه...»[3]، وقـال الآمـدي: «وإذا عُرف معنى المطلق والمقيّد، فكلّ ما ذكرناه في مخصّصات العموم من المُتّفق عليه، والمختلف فيه، والمُزيّف، والمختار، فهو بعينه جارٍ في تقييد المطلق، فعليك باعتباره ونقله إلى هاهنا»[4]، بمعنى أن دلالـة المطلـق والمقيّـد يـصح استثمارها مـن دلالـة العـام والخاص، فيصح في المطلق وتقييده ما صحّ في العام وتخصيصه، «فيجوز تقييد الكتاب بالكتاب وبالسنة، والسنة بالسنة وبالكتـاب، وتقييـدهما بالقيـاس، والمفهـومين، وفعـل النبي وتقريره، ومذهب الصحابي، ونحوها على الأصح في الجميع...»[5].

وبعض الأصوليين لم ير غـضاضة في استتباع بحث المطلـق والمقيّـد بعـد مباحـث العام دون فصل، واكتفى بالترجمة لهما بقول: (تذنيب) في ذيـل بـاب العـام، وذلـك لأنّ الأصـوليين قـد صـنّفوا المطلـق بـالعموم البـدلي، وجعلـوا معارضـة المقيّـد للمطلـق كمعارضة الخاص للعام، فساغ بحثه مذيّلا في باب العام.[6].

---

(١) ينظر: التفتازاني، التلويح مع التوضيح، ١/ ١١٨، وحاشية العضد، (ص٢٣٥).

(٢) هو سليمان بن خلف بن سعد الباجي، فقيه مالكي، أحد الحافظ النظّار، انتهت إليه رياسة مذهب مالك في الأندلس، ورحل إلى بغداد فعلَّم وتعلَّم، من مصنفاته: المنتقى شرح الموطأ، المهذب في اختصار المدونة، وإحكام الفصول في أحكام الأصول، والإشارة في أصول الفقه، وغيرها، توفي سنة ٤٧٤هـ.

[ينظر: ترتيب المدارك (٢/ ٣٤٧)، والديباج المذهب (١/ ٣٣٠)، وشجرة النور الزكية (١/ ٢٩١)].

(٣) إحكام الفصول، (ص٢٧٩).

(٤) الإحكام، ٣/ ٤.، وينظر: السبكي، الإبهاج، ٢/ ١٩٩.

(٥) المرداوي، التحبير، ٦/ ٢٧١٦.

(٦) ينظر: الإسنوي، نهاية السول، ١/ ٥٥٠.

ولمّا جعل الأصوليون المطلق والمقيّد ملحقا من ملاحق العام والخاص جاءت دراستهما محدودةً مختصرة، اكتفاءً بشرح العام وتخصيصه الكاشف لكثير من أحوال المطلق وتقييده.

وقد تلتبس دلالة المطلق والمقيد على البعض بسبب ابتسار بحثهما عند الأصوليين، كما قاله ابن تيميّة: «**المطلق والمقيد – وهما غمرة من غمرات أصول الفقه – وقد اشتبهت أنواعها على كثير من السابحين فيه**»[1]، وذلك الابتسار سَلَب بعض حقّهما في البحث الدلالي الأصولي، وربّما أحدث ثغرات دلاليّة في هذا الخصوص، وسنجتهد –إن شاء الله– في بيانها وسدّ بعضها في تلك الدراسة.



(١) الفتاوى الكبرى، ٤/ ٢٩٧، ومجموع الفتاوى، ٣١/ ١٠٨.

المطلب الأول: دلالة الإطلاق

١ - المراد بدلالة المطلق، وعلاقته بالنّكرة المُثبتة:

المطلق في اللغة: هو من الإطلاق، بمعنى التخلية والترك والإرسال، فالمطلق هو المرسل الخالي من القيد، والطالق من الإبل هي المرسلة التي لا قيد عليها[١].

والمطلق في الاصطلاح: اختلف تعريف الأصوليين للمطلق بحسب تصوّره، ولهم فيه تصوّران:

الأوّل: بحسب التصوّر الذهني: بأن يكون مطلقا من جميع القيود، مجرّدًا عن جميع الأوصاف، سوى وجودِه في الذّهن، فعرّفه الرازي بأنّه: (**اللفظ الدال على الحقيقة من حيث هي**) [٢]، بمعنى تجرّد اللفظ لمطلق الماهيّة.

الثاني: بحسب التصوّر الخارجي: وهو شيء زائد على تجريد الماهيّة وإطلاقها من حيث هي، فعرّفوه بأنّه (**اللفظ الدالّ على مدلول واحد لا بعينه، شائع في جنسه**)[٣]، «فكونه واحدا وغير معيّن: قيْدان زائدان على الماهيّة»[٤].

ولأنّ أصحاب هذا التّعريف الثاني نظروا إلى المُطلق باعتبار وقوعه في الخارج، فقد عيّنوا اللفظ الدالّ عليه في الخارج، وأقاموه مَقام المطلق في التعريف، وهو لفظ النكرة في سياق الإثبات، من باب إقامة المظنّة مقام المئنّة، فالنّكرة المُثبتة يُظنّ بها الإطلاق دائما، فقالوا: «**أمّا المطلق فعبارة عن النّكرة في سياق الإثبات**»[٥].

---

(١) ينظر: ابن فارس، مقاييس اللغة، ٣/ ٤١٢، مادة (طلق)، وابن منظور، لسان العرب، ١٠/ ٢٢٦-٢٢٩، مادة (طلق).

(٢) المحصول، ٣/ ١٣٤، وتبعه البيضاوي وأكثر شراحه، ينظر: الإسنوي، نهاية السول، ١/ ٤٤٨، والسبكي، الإبهاج، ٢/ ٩١-٩٢.

(٣) ينظر: ابن قدامة، روضة الناظر، ٢/ ١٠١، والآمدي، الإحكام، ٣/ ٣، والزركشي، تشنيف المسامع، ١/ ٤٠٢.

(٤) الرازي، المحصول، ٣/ ١٣٤.

(٥) الآمدي، الإحكام، ٣/ ٣.

ويمنع أصحاب التعريف الأول مطابقة المطلق للنكرة المُثبتة في الدلالات، وذلك لأمرين، هما:

- لأنّ المطلق متمحض للدلالة على الحقيقة من هي هي، والنكرة تدلّ على الماهيّة بقيد الوحدة الشائعة، فاختلفا.
- ولأنّ قيْد الوحدة ملحوظ في مفهوم النّكرة غير ملحوظ في مفهوم المطلق، لذلك فإنّ الدلالة على المطلق تصحّ بما يدلّ على الماهيّة، سواء كانت نكرة أم معرفة، مثلما دلّت المعرفة على الإطلاق في نحو لفظ (الرجل خير من المرأة) باعتبار ماهية الرجل والمرأة، وصح إطلاق أعلام الأجناس، مثل (أسامة) علما على الأسد و(ثعالة) علما على الثعلب، باعتبار إطلاق الماهية على الجنس[1].

وعلّق الطوفي على التفريق بين المطلق والنكرة بقوله: «والمعاني في المطلق متقاربة، لا يكاد يظهر بينها تفاوت، لأن قولنا: (اعتق رقبة)، هو لفظ تناول واحدا من جنسه، غيرَ مُعيّن، وهو لفظ دلّ على ماهية الرقبة، من حيث هي هي، أي: مجردة عن العوارض، وهو نكرة في سياق إثبات»[2].

وبيّن الزركشي أولوية التعريف الثاني للمطلق المطابق للنكرة في الدلالات الشرعيّة، لأنّه يخدم المعاني الشرعيّة الفقهيّة التكليفيّة المُتعلّقة بالموجودات الخارجيّة، وإلّا فإنّ «مفهوم الماهية بلا قيد، ومفهومها مع قيد الوحدة، لا يخفى تغايرهما على أحد، **ولكنْ لم يفرق الأصوليون بينهما لعدم الفرق بينهما في تعليق التكليف، فإنّ التكليف لا يتعلق إلا بالموجود في الخارج، والمطلق الموجود في الخارج واحد غير معيّن**»[3]، فحيث استلزمت الدلالة الشرعية دلالتها على الموجود الممكن لضرورة

(١) ينظر: السبكي، الإبهاج، ٢/ ٩١-٩٢.، والإسنوي، نهاية السول، ١/ ٤٤٨، والشوكاني، إرشاد الفحول، ٢/ ٥، والشنقيطي، نثر الورود، ١/ ٣٢١.

(٢) شرح مختصر الروضة، ٢/ ٦٣٢.

(٣) الغيث الهامع، ١/ ٤٠٢.

إمكان التكليف، فإنّ الإطلاق أحد هذه الموجودات الخارجيّة في الدلالة الشرعيّة ولا بدّ.

ومن أنسب التعاريف للمطلق وأكثرها اختصار هو : **(اللفظ الدالّ على الحقيقة بلا قيد)**[1].

فقوله: (على الحقيقة): خرج به العام والخاص، فالعموم معنى زائد على الحقيقة، والخصوص معنى معيّن لا يدلّ على مطلق الحقيقة.

وقوله: (بلا قيد): قيد خرج به اللفظ المقيّد[2]، وبعضهم يجعله مُخرجا للمعرفة المقيّدة بالوحدة المعيّنة، وللنكرة المقيّدة بوحدة غير معيّنة[3]، وذلك تحميل للتعريف ما لا يحتمل، فالنكرة في سياق الإثبات مطلقة غير مقّيدة، فينبغي أن تدخل في التعريف.

ومعنى المطلق في الجملة: يتبيّن بكونه حصة محتملة على سبيل البدل، لحصص كثيرة تندرج تحت أمرٍ ما، من غير شمول ولا تعيين، واحتمال الحصة فيه هو إمكان صدق المطلق على جميع تلك الحصص[4].

٢- أقسام المطلق ونقدُها:

أوّلاً: أقسام المطلق باعتبار التقييد:

أحد آثار تردّد المطلق بين الحقيقة المطلقة والوحدة الشائعة- كما شرحناه في تعريف المطلق- هو تقسيمه إلى حقيقي وإضافي، وذلك باعتبار ورود التقييد عليه، والقسمان هما:

---

(١) ينظر: العراقي، الغيث الهامع، ٢/ ٣٠٤، والأنصاري، غاية الوصول، (ص٨٥)، وحاشية العطار، ٢/ ٧٨، وابن عثيمين، الأصول من علم الأصول، (ص٤٤).

(٢) ينظر: حاشية العضد، (ص٢٣٥)، وابن عثيمين، الأصول من علم الأصول، (ص٤٤).

(٣) ينظر: العراقي، الغيث الهامع، ٢/ ٤٠٣.

(٤) ينظر: التفتازاني، التلويح مع التوضيح، ١/ ١١٨، وحاشية العطار، ٢/ ٨١.

القسم الأوّل: المطلق الحقيقي: وهو كما يُسمّيه الرازي وينصره بقوله: « **كون اللفظ دالًّا على الحقيقة من حيث هي هي، مع حذف جميع القيود السلبيّة والإيجابيّة** »[1]، بحيث يدلّ على الماهيّة ولا يدل على شيء من أحوالها وعوارضها البتة، وقد يُسمّى: **(المطلق على الإطلاق)**، بحيث يرتقي إلى مطلق لا إطلاق بعده كـ(المعلوم)[2].

والمطلق الحقيقي بهذا المعيار الدّلالي الرفيع ينحصر وجوده في الذّهن، ولا يوجد في الخارج، كما سبق تعريف المطلق بحسب التصوّر الذهني، « فاللفظ المطلق من جميع القيود لا يوجد إلا مُقدّرا في الأذهان، لا موجودا في الكلام المستعمل،... **كما أنّ المعنى السّاذج الخالي عن كلّ قيد لا يوجد إلا في الذّهن** »[3]، وإذا خرج اللفظ المطلق من الوجود الذهني إلى الوجود الخارجي فلا بدّ أن يعتريه تقييد ينقص به وصف الإطلاق، وأقلّه دلالته على الوحدة والشيوع في جنسه، وهما أمران زائدان على الماهيّة[4].

نقد المطلق الحقيقي:

إذا أجرينا الفهم العربي على دلالة الإطلاق، فـ « إنّ التكليف بالمطلق عند العرب ليس معناه التكليف بأمر ذهني، بل معناه التكليف بفرد من الأفراد الموجودة في الخارج، أو التي يصح وجودها في الخارج مطابقا لمعنى اللفظ، بحيث لو أطلق عليه اللفظ صدق، وهو الاسم النكرة عند العرب، فإذا قال: (أعتق رقبة)، فالمراد طلب إيقاع العتق بفرد مما يصدق عليه لفظ الرقبة... »[5].

فظهر بذلك أن تسمية أحد أقسام المطلق بالحقيقي المجرّد من كلّ قيد هي تسميةٌ

---

(١) المحصول، ٣/ ١٣٤.

(٢) ينظر: الهندي، نهاية الوصول، ٥/ ١٧٧١، والسبكي، الإبهاج، ٢/ ١٩٩، والزركشي، البحر المحيط، ٣/ ٥ .

(٣) ابن تيميّة، مجموع الفتاوى، ٧/ ١٠٦، بتصرف بسيط.

(٤) ينظر: الهندي، نهاية الوصول، ٥/ ١٧٧١.

(٥) الشاطبي، الموافقات، ٣/ ٣٨١.

اقتضتها القسمة المنطقيّة للمطلق، وإن ساغت القسمة منطقيا فإنّه لا يسوغ إلزام التأصيل الفقهي بها، لأن الأصولي إنما يتكلّم فيما يقع به التكليف، والتصورات العقليّة والذهنيّة لا تفي بالدلالة على التكاليف العمليّة، لأنّ التكليف يقتضي إمكان المُكلّف به ووجوده في الخارج، وما لا يقبل الوجود في الخارج مستحيل لا يقع به تكليف[1].

وبسبب هذا النّهج الغالي في المطلق الحقيقي استباح البعض إطلاق بعض النصوص بتجريدها عن معانيها الثبوتيّة، فأحال المعنى وحمله على غير قصده، مثلما حمل بعض المناطقة إطلاق صفات الله تعالى كوجوب وجوده على الوجود المطلق المجرّد عن كلّ أمر ثبوتي، وذلك المعيار الدّلالي في الإطلاق موجود في الذهن غير موجود في الكلام المستعمل، وكلام الله تعالى كلام مستعمل لا يصح أن يستحيل فهمه باستحالة الخيال الدّلالي المنطقي، إذ لا يجوز تسليط الدلالات المنطقية الفلسفية على المعاني الشرعية، فـ «الذين يقولون بالمطلق المحض يقولون: هو الذي لا يتّصف بوحدة ولا كثرة ولا وجود ولا عدم ولا غير ذلك؛ بل هو الحقيقة من حيث هي هي، كما يذكره الرازي تلقّياً له عن ابن سينا وأمثاله من المتفلسفة»[2].

القسم الثاني: المطلق الإضافي: وهو **(الدال على واحد شائع في جنسه)**، كما في لفظ (اعتق رقبة) و (اضرب رجلا) فدلالة لفظ (رقبة) و (رجل) مطلق باتفاق الأصوليين، لكن الإطلاق إضافي بالنسبة للمقيّد، فـ (الرقبة) مطلقة بالنسبة للرقبة المقيّدة بالإيمان في لفظ (اعتق رقبة مؤمنة)، فاقتضى الإطلاق فيه إطلاق اللفظ بالنسبة للتعيين أو التقييد[3].

وهذا القسم هو الذي يبحثه الأصوليون ويستدلّون به في دلالات الألفاظ، فـ

---

(١) ينظر: المرجع السابق، ٣/ ٣٨٣، والزركشي، الغيث الهامع، ١/ ٤٠٢.

(٢) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٧/ ١٠٧

(٣) ينظر: الهندي، نهاية الوصول، ٥/ ١٧٧١، والسبكي، الإبهاج، ٢/ ١٩٩، والزركشي، البحر المحيط، ٣/ ٥

«إذا قال العلماء: مطلق ومقيد، إنما يعنُون به مطلقا عن ذلك القيد ومقيدا بذلك القيد. كما يقولون: الرقبة مطلقة في آية كفارة اليمين، ومقيدة في آية القتل. أي مطلقة عن قيد الإيمان، وإلا فقد قال الله تعالى: ﴿أَوۡ تَحۡرِيرُ رَقَبَةٍ﴾[1]، **فقيّدت بأنها رقبة واحدة، وأنّها موجودة، وأنها تقبل التحرير**»[2].

فالمطلق الإضافي هو مراد الأصوليين من الإطلاق، والذي رشحه لذلك هو توسّطُه بين دلالتين مُجافيتن للمعنى المفهوم من دلالة الإطلاق، إذ إنّ اللفظ المطلق يكون مفهوما بثلاث اعتبارات، هي:

- بشرط لا شيء يقيّده.
- أو لا بشرط شيء يقيّده.
- أو بشرط شيء يقيّده.

فالاعتبار الأوّل: يشترط نفى الشيء، ونفي الشيء يقتضي الماهيّة الذهنيّة الخالية من المقيّدات الخارجيّة، وهو غير مراد في الأصول، لأنّ المقصود من المطلق هو معرفة الأحكام الواردة على الأفراد الخارجة، وهذا الشرط يمانع هذا القصد.

والاعتبار الثالث: يشترط التقييد، فهو المقيّد، والمقيّد نقيض المطلق.

والاعتبار الثاني الأوسط: يشترط الشيوع وعدم التقييد، فهو مقصود الأصوليين من الإطلاق، لأنّه هو الذي يتناوله الفهم، ويمكن الحكم به على الأفراد الخارجة[3].

ثانيا: أقسام المطلق باعتبار السّياق، ونقدُها:

وهو باعتبار السّياق ينقسم إلى قسمين:

- **أحدهما:** وقوعه في سياق الإنشاء.

---

(١) من آية ٨٩، من سورة المائدة.

(٢) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٧/ ١٠٧.

(٣) ينظر: حاشية العطار، ٢/ ٧٩.

- **والآخر**: وقوعه في سياق الخبر.

وذلك لأنّ الصيغة الواردة في الإطلاق هي النّكرة في سياق الإثبات، والإثبات يشتمل على طلب وخبر، فانقسم المُطلق من هذه الحيثيّة إلى وقوعه في سياق الخبر ووقوعه في سياق الإنشاء، ولا يجوز أن يقع المُطلق في سياق النّفي ولا النّهي، لأنّ النّكرة في سياقهما تقتضي العموم، فـ« **إذا كان الإطلاق في النهي فإنه يعم ضرورة عموم النكرة في سياق النهي** »[1]، وفي الآتي بيانهما.

الأوّل: وقوع المطلق في سياق الأمر: وذلك في طلب تحصيل الماهيّة المأمور بها، دون التعرّض لصفاتها مطلقا ، وهو معنى قولهم: « **المطلق هو المتعرّض للذات دون الصفات، لا بالنفي ولا بالإثبات** »[2]، وذلك كإطلاق الطلب في قوله تعالى: ﴿**إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُكُمۡ أَن تَذۡبَحُواْ بَقَرَةٗ**﴾[3]، الدالّ على إطلاق حقيقة البقرة، دون التعرّض لذاتها أو صفاتها، وهذا القسم في الإطلاق أقوى وأدخل، وأسلم من كلّ اعتراض ينتقص من دلالة الإطلاق فيه، ويُلحق فيه النكرة في سياق الدعاء والرجاء والتمني، كالطلب في قوله تعالى: ﴿**رَبَّنَآ ءَاتِنَا مِن لَّدُنكَ رَحۡمَةٗ وَهَيِّئۡ لَنَا مِنۡ أَمۡرِنَا رَشَدٗا**﴾[4].

ويُستثنى من ذلك: ما كان في سياق صيغة الأمر الدالّة على النّهي، فإنّها تستحيل إلى نكرة في سياق النّهي، فتفيد العموم، وذلك كقول: **(دع امرئ وما اختاره)**، فالمراد: (اترك كل امرئ..)[5]، والترك هو نفس النّهي، والنكرة في سياق النهي تفيد العموم.

الثاني: وقوع المطلق في سياق الخبر: وذلك في إسناد الخبر إلى واحد مبهم في جنسه، غير متعيّن عند السامع، كإسناد المجيء إلى لفظ (رجل) المبهم في قوله تعالى:

---

(١) ابن القيم، بدائع الفوائد، ٣/ ٢٤٩.

(٢) التفتازاني، التلويح مع التوضيح، ١/ ١٠٤، وينظر: الزركشي، البحر المحيط، ٣/ ٤.

(٣) من الآية ٦٧، من سورة البقرة.

(٤) من الآية ١٠، من سورة الكهف.

(٥) ينظر: البخاري، كشف الأسرار، ٢/ ٦١.

﴿وَجَآءَ رَجُلٞ مِّنۡ أَقۡصَا ٱلۡمَدِينَةِ يَسۡعَىٰ﴾[1]، فالخبر أطلق إسناد المجيء إلى رجل مبهم غير متعيّن عند السّامع.

ولا شكّ أنّ إطلاق المُطلق في الخبر أدنى إطلاقا من وقوعه في الإنشاء، لأنّ الإخبار يقتضي الحصول والإثبات، والحصول يقتضي التّعيين، وإنّما حصل إبهامُ المُخبر عنه لجهل تعيين شخصه، فجذبه الإبهام للإطلاق الشائع في جنسه[2].

نقد وقوع المطلق في سياق الخبر:

عند التأمّل في النكرة المثبتة في سياق الخبر التي يدلّ عليها هذا القسم: نجد أنّ دلالة الإطلاق غير تامّة في أكثر أمثلتها، إذ لا يدلّ على كامل معنى المطلق، بل تنحصر دلالة الإطلاق في إثبات مطلق الحقيقة، أمّا دلالة الشيوع الأهم في دلالة الإطلاق والتي تقتضي العموم البدلي فغير كائنة فيه عند تمحيصها، **لأنّه لا يُتصوّر إطلاق النّكرة المثبتة في معرض الخبر عن الماضي أو الحاضر، ضرورة تعيّنها في إسنادها إلى المُخبر عنه، لكنّ التنكير أخفى التعيين وأجملَه، لذلك ينبغي أن تنحاز النّكرة المثبتة في سياق الخبر إلى الإجمال، أكثر من انحيازها إلى الإطلاق**، ويتبيّن ذلك بأمثلتها الآتية:

١- قول نحو: (رأيت رجلا): فيمتنع حمل لفظ (رجل) على الإطلاق، ضرورة تعيّن إسناد الرؤية إليه[3]، فدلالة العموم البدلي التي يدل عليها الإطلاق معدومة في هذا المثال، بل هو مجمل يحتاج إلى بيان.

٢- قول الله تعالى: ﴿وَجَآءَ رَجُلٞ مِّنۡ أَقۡصَا ٱلۡمَدِينَةِ يَسۡعَىٰ﴾[4]، فلفظ(رجل) في الآية دلّ على ماهية الرجولة المطلقة، ولم يدل على عموم الصلاحية البتة، ضرورة تعيّنه في رجل

(١) من الآية ٢٠، من سورة القصص.

(٢) ينظر: البصري، المعتمد، ١/ ٣٠٤، والزركشي، البحر المحيط، ٣/ ٤، والفتوحي، شرح الكوكب المنير، ٣/ ٣٩٤.

(٣) ينظر: ابن مفلح، أصول الفقه، مع حاشية المحقق، د/ فهد السدحان، ٣/ ٩٨٥.

(٤) من الآية، ٢٠، من سورة القصص.

واحد مبهم، فهو مجمل يحتاج إلى بيان.

٣- قوله تعالى: ﴿وَمَن قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِۦ سُلْطَٰنًا فَلَا يُسْرِف فِّى ٱلْقَتْلِ﴾[(١)]، فلفظ (سلطان) دلّ على ماهيّة السلطان المطلقة، ولم يدل على عموم الصلاحيّة فيصدق على كلّ سلطان على سبيل العموم البدلي، بل هو مجمل استمدّ بيانه وتعيين معناه من نص خارجي، دلّ على أنّ سلطان وليّ القتيل: هو الحجة والقَوَدُ أو الدّية[(٢)].

وقد تخرج النكرة المُثبتة في سياق الخبر من دلالة (الإجمال) إلى دلالة (العموم)، وذلك في الأحوال الآتية:

١- **النّكرة في سياق الوعيد يقتضي العموم**: كقوله تعالى: ﴿عَلِمَتْ نَفْسٌ مَّآ أَحْضَرَتْ﴾[(٣)]، فالمراد كلّ نفس لاقتضاء مقام الوعيد، فهو من باب إطلاق النّكرة وإرادة الجنس، إذ ليست كلّ نفس بأولى من غيرها في هذا السياق الوعيدي[(٤)].

٢- **النكرة في سياق الوعد يقتضي العموم**: كقوله ﷺ: **(صلاة في مسجدي هذا خير من ألف صلاة فيما سواه، إلا المسجد الحرام)**[(٥)]، فالمراد كلّ صلاة، لاقتضاء مقام الوعد الذي يتطلّب أوفى الفضل وأوسعه[(٦)].

٣- **المطلق في سياق الامتنان يقتضي العموم**: كقوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى سَخَّرَ ٱلْبَحْرَ لِتَأْكُلُوا۟ مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا وَتَسْتَخْرِجُوا۟ مِنْهُ حِلْيَةً تَلْبَسُونَهَا﴾[(٧)]، فقد «امتنّ اللهُ سبحانه

---

(١) من الآية ٣٣، من سورة الإسراء.

(٢) ينظر: الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، ١٥/ ٦٥.

(٣) الآية ١٤، من سورة التكوير.

(٤) ينظر: البخاري، كشف الأسرار، ٢/ ٦١، والسبكي، الإبهاج، ٢/ ٦١، والتفتازاني، التلويح مع التوضيح، ١/ ١٠٣،

(٥) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب فضل الصلاة في مسجد مكة ومسجد المدينة، (ص١٨٩) رقم ١١٨٨، ومسلم في صحيحه، كتاب الحج، باب فضل الصلاة في مسجدي مكة والمدينة، (ص٥٨٣)، رقم ٣٣٧٤.

(٦) ينظر: الزركشي، البحر المحيط، ٢/ ٢٧٦.

(٧) من الآية ١٤، من سورة النّحل.

على الرجال والنّساء امتنانا عامّا بما يخرج من البحر، فلا يحرم عليهم شي منه، وإنّما حرم الله تعالى على الرجال الذهب والحرير»[1]، فكمال الامتنان يقتضي عمومه، واللائق بامتنان الشارع هو كماله.

وبذلك تتردّد النكرة المُثبتة في سياق الخبر بين الإجمال والعموم، ولا حظّ لدلالة الإطلاق فيها.

المعيار الدلالي لدلالة المطلق:

بهذا النقد السابق تأتّى أنّ لدلالة الإطلاق الأصولي معيارين، هما:

الأول: المعيار الدلالي: وهو في دلالة المطلق على واحد شائع في جنسه.

الثاني: المعيار الصّياغي: وهو **النّكرة في سياق الاستقبال**، وذلك في سياق الأمر وهو الأكثر، كقول: (حرر رقبة) أو في الإخبار عن الاستقبال كقول: (سأحرر رقبة)، وذلك قليل الاستعمال في النصوص الشرعيّة[2]، وقد يكثر في الأيمان والنّذور، كقول: (والله لأصومنّ يوما)، وفيه معنى الإلزام فلْيَلْحق بسياق الأمر.

٣- حكم المُطلق حال انفراده:

يجب إجراء المُطلق على إطلاقه إذا لم يلحقه تقييد متّصل ولا منفصل، ولا يجوز للمفسّر أن يقيّد إطلاقه بأيّ حال اتّفاقا بين الفقهاء الأصوليين[3].

وفي معنى هذا الاتّفاق صاغ الفقهاء القاعدة الفقهيّة التي تقول: (**المطلق يَجري**

---

(١) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ١٠/ ١٨١، وينظر: الشنقيطي، أضواء البيان، ٣/ ٢٨٧.

(٢) وينبغي أن يسري هذا التقعيد على دلالة الفعل المثبت، فحين القول بأن الأفعال المثبتة نكرات، والنكرة في سياق الإثبات تفيد الإطلاق، فإنّ الإشكال سيُثار هنا مرة أخرى في دلالة قول: (ذهب زيد) على دلالة الإطلاق، فالفعل أفاد حقيقة الذهاب المطلقة، وهل يدل على الشيوع في جنس الذهاب، أم هو ذهاب واحد؟ فالظاهر أن دلالة الفعل تقتضي التعيين وليس الشيوع، إنما التعيين قد يكون معلوما لدى المستمع بأثر عهدي، وقد يكون مجهولا فيدخل في حيّز الإجمال.

(٣) ينظر: ابن السمعاني، قواطع الأدلة، ١/ ٢٨٢، والتفتازاني، التلويح مع التوضيح، ١/ ١١٨، والأصفهاني، بيان المختصر، ٢/ ٣٤٩، والزركشي، البحر المحيط، ٣/ ٥.، ود/ حمد الصاعدي، المطلق والمقيد، (ص١٥٣).

على إطلاقه، ما لم يقم دليل التقيد نصّا أو دلالةً) [1]، كما في وجوب إطلاق الأيام في قوله تعالى: ﴿فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ [2]، قال السرخسي: «وكلّ صوم في القرآن لم يذكره الله متتابعا فله أن يفرقه، وما ذُكر متتابعا فليس له أن يفرّقه» [3].

ودلالة المطلق على معناه هي دلالة ظاهرة غير قطعيّة عند الجمهور، لأنّها تحتمل التقييد والتأويل، والاحتمال يمنع القطع، وجاء في تأصيلهم قولهم: «**المطلق ظاهر الدلالة على الماهية كالعام، لكن على سبيل البدل**» [4]، وليس خافيا قطعيّة المطلق على الماهيّة عند الحنفيّة، لأنه عندهم أحد أقسام الخاص قطعيّ الدّلالة، كالقطع في دلالة قول: (اعتق رقبة) على خصوص عتق رقبة واحدة [5].

ولظهور دلالة المطلق استحقّ بنو إسرائيل التعنيف حين استفهموا عن دلالة المطلق الظاهر من أمره تعالى في قوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تَذْبَحُوا بَقَرَةً﴾ [6]،وكان حقّ الظاهر هو مبادرة العمل، **أمّا الاستفهام فلا يسوغ إلا فيما وقع فيه الاستبهام**، وقد «أُمِروا ببقرة مطلقة، فلو أَخذوا بقرةً من البقر فذبحوها أجزأ عنهم، ولكنْ شدّدوا فشدّد اللهُ عليهم» [7]، لهذا استحقّوا التّعنيف في قوله تعالى: ﴿فَذَبَحُوهَا وَمَا كَادُوا يَفْعَلُونَ﴾ [8]، وخرج الكلام مخرج الذمّ حيث لم يمتثلوا الإطلاق [9].

ووجوب إجراء المطلق على إطلاقه يستلزم الإطلاق الدلالي والإطلاق

---

(١) ينظر: أحمد الزرقا، شرح القواعد الفقهيّة، (ص٣٢٣).

(٢) من الآية ١٨٤، من سورة البقرة.

(٣) المبسوط، ٣/ ٧٥.

(٤) المرداوي، التحبير، ٦/ ٢٧٤٤.

(٥) ينظر: المرجع السابق، وأصول السرخسي، ١/ ١٢٨، والبخاري، كشف الأسرار، ١/ ٧٩.

(٦) من الآية ٦٧، من سورة البقرة.

(٧) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٧/ ١٠٥.

(٨) من الآية ٧١، من سورة البقرة.

(٩) ينظر: البصري، المعتمد، ١/ ٣٢٧، والقرطبي، أحكام القرآن، ١/ ٤٨٧، والشاطبي، الموافقات، ٥/ ٤٠٢.

الاعتقادي، على النحو التالي في العنصرين التاليين.

٤ - إجراء الإطلاق الدّلالي:

ويعني وجوب إجراء دلالة المطلق شائعا دون تقييدٍ بأحد أفراده، ولا شاملاً للكلّ، بل شائعا في الجنس، فتجري دلالته على كل أفراد جنسه الخارجة على سبيل العموم البدلي، ومتى تمكّن المكلّف من الإتيان بفرد منه فقد امتثل دلالته، لأنّ دلالته على أفراده دلالة متساوية غير متفاوتة[١]، فالعموم البدلي في المطلق مرتبة بين العام والخاص، فكما أنّ المطلق لا يقتضي العموم على سبيل الجمع كذلك لا يقتضي تعيينه بأحد أفراده، بل شيوعها فيها.

معايير إجراء المطلق على دلالته:

عند إجراء المطلق على إطلاقه يجب إجراؤه بحسب المعايير الآتية:

المعيار الأوّل: أنّ الإطلاق يقتضي المساواة التامّة في دلالته على أفراده: لأنّ دلالته على الماهية تقتضي تماثلها في كل محالّها دون تفاضل، فـ «**الأمر بالحقيقة المطلقة ليس أمرا بشيء من صورها؛ لأنّ الحقيقة مشتركة بين الأفراد، والقدر المشترك ليس هو مما يميّز به كل واحد من الأفراد عن الآخر، ولا هو مستلزما له**»[٢].

ومتى وقع التفاوت بين أفراد المطلق من حيث الثواب والفضل فهو ، كما تناول لفظ (رقبة) في قوله تعالى: ﴿أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾[٣]، الرقاب المملوكة بالتساوي على سبيل العموم البدلي، وكون الرقبة النفيسة الأغلى ثمنا فاضلةً في الإعتاق، فهو بدليل زائد على المطلق وخارج عنه، دلّ عليه قوله ﷺ عندما سُئل: **أيّ الرقاب أفضل؟ فقال** ﷺ: **(أنفسها عند أهلها، وأكثرها ثمنا)**[٤]، «ولذلك لم يقع التفاوت في الوجوب أو الندب

---

(١) ينظر: الشاطبي، الموافقات، ٣/ ٣٨١، وحاشية العطار، ٢/ ٨١.

(٢) ابن القيم، إعلام الموقعين، ٥/ ١٦٤.

(٣) من آية ٨٩، من سورة المائدة.

(٤) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب العتق، باب أي الرقاب أفضل، (ص٤٠٧)، رقم ٢٥١٨، ومسلم في =

الذي اقتضاه الأمر بالمطلق، وإنما وقع التفاوت في أمر آخر خارج عن مقتضى مفهوم المطلق»[1]، فدلالة الإطلاق تمنح المكلّف حرية الاختيار بين أفراده حين الامتثال دون مفاضلة، إلا بدليل خارجي عنه.

المعيار الثاني: أن الوِحْدة في دلالة المطلق من لوازم امتثاله، لا من لوازم لفظه:

فلا دلالة في الإطلاق على التّكرار ولا على المرّة الواحدة البتّة، إنّما يدلّ على طلب الماهيّة من حيث هي، ولا يُمكن إدخال مُسمّى الماهيّة في الوجود بأقلّ من فرد واحد من أفراده، فـ «إذا أتى بالمسمّى حصل (المطلق) ممتثلا من جهة وجود تلك الحقيقة، لا من جهة وجود تلك القيود – كقيد الوحدة –»[2]، فلا جرم أنّ المطلق يدلّ على المرّة الواحدة من هذا الوجه اللازم[3].

المعيار الثالث: «الإتيان بالفرد الواحد من تلك الماهية يكفي في العمل بالنص المطلق»[4]، ويكون مستوفيا لإجراء المطلق على إطلاقه: فالغالب في المنهج الدّلالي الأصولي هو استنفاذ دلالة المطلق عندما يقع العمل به على وجه من وجوهه، إذ كان من تقعيدهم: «**إذا وقع العمل بالمطلق على وجه من وجوهه، لم يكن حجةً في غيره**»[5].

وحيث لازم المطلق النكرة فإنّ التنكير مُشعرٌ بالوحدة الدلاليّة، وبهذا الإشعار اعتبر الفقهاء أنّ الوحدة في الإطلاق من مقتضيات دلالة النكرة وليس من مقتضيات الماهيّة، حتى أفتى بعضهم بأنّه لو قال: إن كان حملها غلاما فأعطوه كذا، فكان الحمل غلامين لم يُعط شيئا، وقيل يُعطى باعتبار الجنس[6].

= صحيحه، كتاب الإيمان، باب بيان كون الإيمان بالله تعالى أفضل الأعمال، (ص٥٢)، رقم ٢٥٠.

(١) الشاطبي، الموافقات، ٣/ ٣٨٣.

(٢) ابن القيم، إعلام الموقعين، ٥/ ١٠٥.

(٣) ينظر: الرازي، المحصول، ٢/ ١٠٠، والجويني، البرهان، ١/ ١٦٦، والآمدي، الإحكام، ٢/ ١٥٥.

(٤) الرازي، المحصول، ٢/ ٣٦٨.

(٥) الشاطبي، الموافقات، ٣/ ٢٥٨.

(٦) ينظر: الزركشي، البحر المحيط، ٣/ ٤، وكذا لو قال: إن ولدت أنثى فأنت طالق، فولدت أنثيين، فمن لحظ معنى =

وإنّما نصّ الأصوليون على اكتفاء المطلق بالواحد حين العمل به لأنّ اهتمامهم الدلالي متوجّه صوب دلالة التكليف من الأمر والنهي، فيكفي المطلق العمل بواحد من أفراده عند الأمر به، وإلا فإنّ دلالة الإطلاق في غير سياق التكليف قد تقتضي الإكثار والتعظيم والمبالغة، كالنكرة في سياق الدعاء، كما في قوله تعالى: ﴿رَبَّنَآ ءَاتِنَا فِى ٱلدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِى ٱلْأَخِرَةِ حَسَنَةً﴾[1]، فالدّعاء يقتضي طلب الكثير من الحسنات.

٥- إجراء الإطلاق الاعتقادي:

ويعني وجوب استصحاب اعتقاد دلالة الإطلاق حين امتثال المطلق، بمعنى أنّ امتثال المطلقة بأحد أفراده جرى بموجب الاتّفاق لا التخصيص، فالمأمور بإعتاق رقبة مطلقا يجب أن يعتقد أن العتق غير مخصوص بأبيض ولا أسود، ولا بكونه ذكرا أو أنثى، وإذا اتصفت الرقبة التي وقع بها الإعتاق بإحدى هذه الصفات فقد وقعت على سبيل الاتفاق لا الالتزام، ومتى اعتقد المكلّف التزام صفة مخصصة في المطلق فقد احتاج إلى دليل، والإطلاق ينفي الدليل، فصار مخالفا لمقصود الشرع.

وأكثر المخالفات الشعائريّة تسري في مسرب اعتقاد تقييد الإطلاق دون دليل، فيلتزم بعض النّاس امتثال المطلق على وجه معيّن وصفة مخصوصة، اعتقادا منهم بمشروعية هذا التقييد دون دليل، كما إذا التزم في صلاة الظهر -مثلا- قراءة السورة الفلانية، وقد كان إطلاق الأمر بالقراءة يرفع عنه عنت التقييد، فتقييده مخالف لمقصود الشرع[2].

❊ ❊ ❊

= الوحدة في المطلق الذي تدلّ عليه النكرة فإنّها لا تطلق عنده، ومَن لحظ معنى الماهيّة في المطلق فإنّها تطلق عنده.

(١) من الآية ٢٠١، من سورة البقرة.

(٢) ينظر: الشاطبي، الموافقات، ٣/ ٤٩٥-٤٩٦.

المطلب الثاني: دلالة التقييد

١ - المراد بالتقييد:

المقيّد في اللغة: مقابل المطلق، ويُطلق على كلّ شي محبوس مقيّد، وتقول العرب: قيدته أقيّده تقييدا، وجمعه أقيادٌ وقيود، وقيّدت الدابّة، أي: وضعت في رجلها قيدا أو عُقالا[١].

المقيّد في الاصطلاح: كما تمّ مقابلة المقيّد بالمطلق في اللغة، كذلك قابل الأصوليون المقيّد بالمطلق في اصطلاحهم، إذا هو عكسه وقسيمه، فقابلوه بالمطلق واختلفوا فيه كاختلافهم فيه.

فمن يرى أن المطلق هو (اللفظ الدال على الماهية من حيث هي بلا قيد) عرّف المقيّد بأنه **(اللفظ الدال على الماهية مع قيد من قيودها)**[٢].

ومن يرى أنّ المطلق هو (اللفظ الدال على شائع في جنسه) عرّف المقيّد بأنّه: **(اللفظ الذي يدل لا على شائع في جنسه)** [٣].

ومن أجمع تعريفاته : **(ما تناول معيّنا أو موصوفا بزائد على حقيقة جنسه)** [٤]، لأنّ المقيّد يُطلق باعتبارين، وقد جمعهما هذا التعريف، وهما:

١ - باعتبار إطلاقه على المعيّن، كزيد وعمر.

٢ - وباعتبار إطلاقه على الحقيقة المقيّدة بوصف زائدٍ عليها، كقول: (دينار عراقي، وجنيه مصري، ورقبة مؤمنة)، وهو المطلق المقيّد[٥].

---

(١) ينظر: ابن فارس، مقاييس اللغة، ٥٥/ ٤٤، مادة (قيد)، وابن منظور، لسان العرب، ٣/ ٣٧٢، مادة (قود).

(٢) ينظر: الشوكاني، إرشاد الفحول، ٢/ ٦.

(٣) ينظر: حاشية العضد، (ص٢٣٥).

(٤) ينظر: ابن قدامة، روضة الناظر، ٢/ ١٠٢، والطوفي، شرح مختصر الروضة، ٢/ ٦٣١، والمرداوي، التحبير، ٦/ ٢٧١٤.

(٥) ينظر: الآمدي، الإحكام، ٣/ ٤.

٢- مراتب التقييد:

ليست الألفاظ المقيّدة على مرتبة واحدة من حيث التقييد، بل تتفاوت باعتبار كثرة القيود وقلّتها، والمقيّد بذلك على ثلاث مراتب، هي:

١- **المقيّد الأخص**: وهو اللفظ المعيّن، الدال على أخص المقيّدات وأدخلها في التقييد، فلا يداخله الإطلاق ولا يحتاج إلى تقييد، ويُستدل عليه بالألفاظ الخاصّة، كزيد وعمرو.

٢- **المقيّد الأعلى**: وهو المطلق الذي دخلت عليه مقيّدات كثيرة، وكلّما كانت قيوده أكثر كانت رتبته في التقييد أعلى، وهو فيه أدخل، كقول القائل: (أعتق رقبة مؤمنة، مصلية، سنية، حنبلية، عراقيّة)، وكقوله تعالى: ﴿يُبْدِلَهُۥٓ أَزْوَٰجًا خَيْرًا مِّنكُنَّ مُسْلِمَٰتٍ مُّؤْمِنَٰتٍ قَٰنِتَٰتٍ تَٰٓئِبَٰتٍ عَٰبِدَٰتٍ سَٰٓئِحَٰتٍ ثَيِّبَٰتٍ وَأَبْكَارًا﴾[1]، فقيوده أعلى من لو اقتصر على (مؤمنات قانتات).

٣- **المقيّد الأدنى**: وهو المطلق المقيّد بقيود قليلة، وكلّما قلّت قيود المطلق كان في التقييد أدنى وفي الإطلاق أعلى، كقول: (اعتق رقبة مؤمنة)، فقيد الإيمان وحدَه جعل المقيّد أدنى في التقييد وأعلى في الإطلاق، وكتقييد كفارة قتل الخطأ في قوله تعالى: ﴿فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ﴾[2]، فالاقتصار على تقييد المطلق بالتتابع جعله في أدنى مراتب التقييد، فقد بقي الإطلاق في الزمان والمكان[3].

٣- حكم المقيّد:

يجب تقييد المقيّد بقيوده حال انفراده، بمعنى أنّه ورد مُقيّدا ولا إطلاق له في موضع آخر، وقد عامل الأصوليون المقيدّ حال انفراده معاملة المطلق حال انفراده في

---

(١) من الآية ٥، من سورة التحريم.

(٢) من الآية ٩٢، من سورة النساء.

(٣) ينظر: الطوفي، شرح المختصر، ٢/ ٦٣٣، والمرداوي، التحبير، ٦/ ٢٧١٤، وابن بدران، المدخل إلى مذهب الإمام أحمد، (ص٢٦١).

وجوب الاعتبار، وقالوا: «**الخطاب إذا ورد مطلقا لا مقيّد له، حمل على إطلاقه، أو مقيدا لا مطلق له حمل على تقييده**»[1]، وحكم المقيد هو عين حكم اللفظ الخاص في دلالته على خصوصه، فالدّلالتان متماثلتان.

ويحتاط البعض في استثناء التقييد بوصف ملغى، فلا اعتبار في قيدٍ أغلبي جرى مجرى التغليب لا التقييد، وهو احتياط وجيه، لكنّ الأمثلة المذكورة لا تصدق على تقييد المطلق، بل على تخصيص العام، مثل:

- قوله تعالى: ﴿**وَرَبَٰٓئِبُكُمُ ٱلَّٰتِي فِي حُجُورِكُم مِّن نِّسَآئِكُمُ**﴾[2]، فتخصيص عموم (ربائبكم) بوصف: (اللاتي في حجوركم)، قيد أغلبي لا مفهوم له، ولو صحّ مفهومه لَكان تخصيصا لا تقييدا[3].
- قوله تعالى: ﴿**وَهُوَ ٱلَّذِي سَخَّرَ ٱلۡبَحۡرَ لِتَأۡكُلُواْ مِنۡهُ لَحۡمٗا طَرِيّٗا**﴾[4]، فوصف اللحم بالطراوة لا مفهوم له، لأنّه وصف في سياق الامتنان، والوصف في سياق الامتنان لا مفهوم له، والطري أحسن من غيره، فالامتنان به أتمّ، ولو صحّ مفهومه لكان تخصيصا لا تقييدا، لِمَا سبق بأنّ النكرة في سياق الامتنان تُفيد العموم[5].

* * *

---

(١) الزركشي، البحر المحيط، ٣/ ٥، وينظر: ابن السمعاني، قواطع الأدلة، ١/ ٢٨٢، والتفتازاني، التلويح مع التوضيح، ١/ ١١٨، والأصفهاني، بيان المختصر، ٢/ ٣٤٩،

(٢) من الآية ٢٣، من سورة النساء.

(٣) كما احتاط لذلك د/ حمد الصاعدي، في المطلق والمقيد، (ص١٣٦).

(٤) من الآية ١٤، من سورة النحل.

(٥) ينظر: الشنقيطي، أضواء البيان، ٣/ ٢٧٨-٢٧٩.

المطلب الثالث: العلاقة بين دلالة الإطلاق ودلالة التقييد

١ - الإطلاق النسبي، والتقييد النّسبي:

من أكثر الدلالات تلازما دلالة الإطلاق ودلالة التقييد، فلا يكاد ينفك إطلاق عن تقييد، ولا تقييد عن إطلاق، إذ لم يستحق المطلق صفة الإطلاق إلا بالنّسبة إلى ما تحته من المقيّد، ولا المقيّد صفة التقييد إلا بالنسبة إلى ما فوقه من المطلق، فلابدّ وأن يكون أحدهما مطلقا من جهة مقيّدا من جهة أخرى، حتّى صَار من المُمهدات الدّلالية أنّ « **كلّ مقيّد يمكن أن يكون مطلقا بالنّسبة إلى لفظ آخر، وكلّ مطلق يمكن أن يكون مقيّدا بالنسبة إلى لفظ آخر، فيكون الإطلاق والتقييد من باب النّسب والإضافات** »[١]، فلفظ (إنسان) هو مطلق بالنسبة إلى ما تحته من قيود وإضافات، كما لو قلت (إنسان ضاحك)، وهو مقيّد بالنسبة إلى ما فوقه من إطلاقات، كلفظ (حيوان).

وتتضح هذه النسبية بين الإطلاق والتقييد بالنظر إلى أن الزيادة على معنى الإطلاق تقييد له، وأنّه **كلّما ازداد اللفظ المطلق من المعاني المضافة كلما ازداد تقييدا، وكلّما انتفت عنه المعاني المضافة كلّما ازداد إطلاقا**، وذلك تمشيّا مع القاعدة الدلاليّة التي تنصّ على أن « **كلّ حقيقة اعتبرت من حيث هي هي فهي مطلقة، وإن اعتبرت مضافة إلى غيرها فهي مقيدة** »[٢].

كما قال ابن فارس: « أمّا الإطلاق فأنْ يُذكر الشيء باسمه لا يُقرن به صفة ولا شرط ولا زمان ولا عدد ولا شيء يشبه ذلك، والتقيّد أن يُذكر بقرينٍ مِن بعضِ ما ذكرناه، فيكون ذلك القرين زائدا في المعنى... »[٣]، فيتحصّل من ذلك أن خلاص الإطلاق من التقييد هو (**بالاقتصار على مسمّى اللفظة**)، نحو (رقبة) أو (إنسان) أو

---

(١) القرافي، العقد المنظوم، (ص٩٩).

(٢) القرافي، شرح تنقيح الفصول، (ص٢٦٦).

(٣) الصاحبي، (١٤٦).

(حيوان)، فهذه ألفاظ مطلقة في مسمّياتها دون وصفٍ زائد، ومتى اكتسب المطلق وصفا زائدا على حقيقة مسماه فقد صار مقيّداً، كقول: رقبة مؤمنة، أو رقبة مؤمنة عربيّة[1].

والملاحظ أنّ التلازم النسبي بين المطلق والمقيّد اقتضى القاعدة الدلاليّة التي تنص على (**أنّ المطلق أسبق وجودا، والمقيّد أقوى تأثيرا**).

فمن جهة الوجود: فالمطلق سابق والمقيّد تابع، إذ لم ينشأ التقييد إلا لوجود المطلق، وإنّما أحدثنا القيد كي نستثمره في تقييد المطلق السابق.

ومن جهة التأثير: فالمقيّد مؤثّر والمطلق متأثر، حيث يكتسب المطلق دلالة الإطلاق بالنظر إلى دلالة التقييد، لأنّنا حكمنا بإطلاق المطلق بالنظر إلى عدميّة تقييده، وبتقييده بالنّظر إلى تسليط قيود المقيّد عليه، فالتقييد من هذه الجهة أقوى في الدلالة والتأثير، **لأنّ عدمه دليل الإطلاق، ووجوده دليل التقييد، فهو الفاعل في المطلق المؤثّر فيه إطلاقا وتقييدا.**

وتظلّ العلاقة النسبية بين المطلق والمقيّد لا مناص منها حتّى في حال انفراد الإطلاق، كقول: (اعتق رقبة)، فرغم إطلاق الرقبة في الرقاب بلا قيد لفظي **فقد تقيّدت بأنّها رقبة، وأنّها موجودة، وأنّها تقبل التحرير، ونحو ذلك**[2].

٢ - العمل بالمطلق يؤول به إلى المقيّد:

عندما ألزم الأصوليون دلالة الإطلاق بـ (عموم الصلاحيّة) أو بـ (العموم البدلي)، بمعنى **أنّ المطلق «لا يُحكم فيه على كل فردٍ فردٍ، بل على فردٍ شائع في أفراده، يتناولها على سبيل البدل...»**[3]، فإنّما أرادوا من ذلك الإلزام سلب الدلالة العينيّة

---

(١) ينظر: القرافي، شرح تنقيح الفصول، (ص٢٦٦).

(٢) ينظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٧/ ١٧.

(٣) الشوكاني، إرشاد الفحول، ١/ ٢٩١.

الخاصة من دلالة المطلق على أحد أفراده، فلا يدلّ إلّا على مجرّد الحقيقة المطلقة، فالأمر المطلق في قوله تعالى: ﴿فَتَحۡرِيرُ رَقَبَةٖ﴾[1]، لم يتعلّق بخصوص عتق رقبة معينة، فالمعين لم يتعلّق به أمر ولا نهي، بل يتعلّق بالحقيقة المطلقة، أمّا التعيين والاختيار فهو خيار المكلّف وفعله[2]. وهكذا حرص الأصوليون على تحرير معنى الإطلاق في المطلق، من حيث دلالته على الشيوع وعدم التعيين.

وإذا تحرّر الإطلاق من التقييد من حيث الدلالة الاستعماليّة فإنّه لن يسلم منه من حيث الدلالة العمليّة، فمن ضرورة العمل بالمطلق تقييده بأحد أفراده الصالحة له، وذلك التقييد لم يباشْره لفظ لمتكلّم ونصّه، بل باشره عمل المكلّف واختياره، إذ لا سبيل إلى امتثال المطلق والعمل به إلا باستثماره مُقيّدا بأحد أفراده[3]، فلا جرم آل الإطلاق إلى التقييد من حيث العمل لا من حيث اللغة، لأنّ «**المطلق لم يُتَعرّض فيه للأعيان المتميّزة بقصد، لكنه من ضرورة الواقع، فهو من باب ما لا يتم الواجب إلا به**»[4]، وبكلّ حال فإنّ الضرورة الدلاليّة تنص على أنّ «**المطلق يحصل بالمُعيّن**»[5]، وحيث لوحظ معنى التقييد في الإطلاق من هذه الحيثيّة، فقد جعله الحنفيّة أحد أقسام الخاص، «**لأنّ المُطلق وُضِع للواحد النّوعي**»[6].

والمعيّن في المطلق شيئان هما: الحقيقة المطلقة وخصوص عينه، أمّا الحقيقة المطلقة فهي الواجبة، وأمّا خصوص العين فليس واجبا ولا مأمورا به، وإنّما هو أحد الأعيان التي يحصل بها المطلق؛ بمنزلة الطريق إلى مكة، ولا قصد للآمر في الذهاب إلى مكة

(١) من الآية ٣، من سورة المجادلة.

(٢) ينظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ١٠/ ٢٩٩-٣٠٠.

(٣) ينظر: الرازي، المحصول، ٢/ ١٠٠، والجويني، البرهان، ١/ ١٦٦، والآمدي، الإحكام، ٢/ ١٥٥.

(٤) ابن تيميّة، مجموع الفتاوى، ١٩/ ٣٠٠.

(٥) المرجع السابق.

(٦) صدر الشريعة المحبوبي، التوضيح، ١/ ٦١.

مطلقا تعيين الطريق إليها، بل مجرّد الوصول إلى مكّة، فإذا عيّن المأمور الطريق إلى مكة آل الإطلاق إلى التعيين، كذلك المُطلق « **لم يُتعرّض فيه للأعيان المتميِّزة بقصدٍ، لكنه من ضرورة الواقع، فهو من باب ما لا يتم الواجب إلا به** »[1].

٣- حمل المطلق على المقيّد:

المقصود بحمل المطلق على المقيّد: هو مجيء اللفظ مطلقا في موضع مقيّدا في موضع آخر، فيتمّ « **فهم الدليل المطلق على ما يقتضيه الدليل المقيّد له، فيكون المعنى الشرعي من المطلق هو المعنى المقصود من المقيّد** »[2].

وقد درس الأصوليون هذا الحمل وخصوه بمزيد اهتمام، ويكاد يكون المسألة الأهم بل والمطلب الأوحد في مبحث المطلق والمقيّد عند بعض الأصوليين.

وقد فصّل لأصوليّون هذه المسألة ونظّروها وهم يدرسونها في نصوص صريحةٍ تعارَض فيها الإطلاق بالتقييد، كإطلاق الرقبة في قوله تعالى: ﴿فَتَحۡرِيرُ رَقَبَةٖ مُّؤۡمِنَةٖ﴾[3]،مع قيدها بالإيمان في قوله تعالى:﴿فَتَحۡرِيرُ رَقَبَةٖ مِّن قَبۡلِ أَن يَتَمَآسَّا﴾[4]، فلحظ الأصوليّون أنّ اتّحاد حكم (وجوب الإعتاق) في الآيتين مناسِب لحمل المطلق على المقيد، إلا إنّ اختلاف سبب حكمهما اعترض المناسبة وأثار الخلاف، فسبب العتق في الأولى هو قتل الخطأ، وفي الأخرى هو العود من الظهار، ومن هنا برزت حالات حمل المطلق على المقيّد من حيث **اتّحاد الحكم والسبب واختلافهما**، فتوجّه الأصوليون لدراسة الحالات المنطقيّة المنبثقة من هذه الحيثيّة.

إنّ مناسبة اتفاق الحكم وشبهة اختلاف السبب في مثال تقييد (الرقبة) من الآيات

---

(١) ابن تيميّة، مجموع الفتاوى، ١٩/ ٣٠٠.

(٢) د/ عياض السلمي، أصول الفقه الذي لا يسع الفقيه جهله، (ص٣٦٨).

(٣) من الآية ٩٢، من سورة النساء.

(٤) من الآية ٣، من سورة المجادلة.

السابقة جعل حمل المطلق على المقيد جديرا بالعناية والاهتمام والتفصيل، فسبر الأصوليون حالات حمل المطلق على المقيّد التي يمكن أن تنتج عن حيثية اتفاق الحكم والسبب واختلافهما،ووجدوا «**أنّ أقسام حمل المطلق على المقيد أربعة، لأن السبب والحكم إمّا أن يتفقا أو يختلفا، أو يتفق الحكم ويختلف السبب، أو يختلف الحكم ويتفق السبب**»[1]، واسترسل الأصوليون في شرح هذه الحالات، وحاولوا الاستشهاد لها من واقع النصوص.

ولأنّ تقسم تلك الحالات انبثق عن التصوّر الذهني والاستقراء المنطقي، وليس من إملاء واقع النّصوص، فقد اضطرّ الأصوليون للاستشهاد لها بألفاظٍ قد لا تصدق على المطلق والمقيّد من حيث الدّلالة اللفظيّة، بل هي من شواهد العام والخاص في الغالب الأعمّ، **وهم يتسامحون في ذلك، لأنّهم يعتبرون تعارض المطلق والمقيّد من باب تعارض العام والخاص**[2]، لهذا قد يعزّ الشاهد الصريح لكل أحوال حمل المطلق على المقيّد.

وإذا فرّق الأصوليون بين حمل العام على الخاصّ وحمل المطلق على المُقيّد فقد قصَدوا بتفريقهم إثبات نظريّة **(التخريج)** أو نظريّة **(المُستبقى والمُستثنى)** في حمل العام على الخاص، ونفيها عن حمل المطلق على المُقيّد، حيث تخرج الأفراد المخصوصة من دلالة العام وتُستثنى منه، وتبقى غير المخصوصة على دلالة العام قبل تخصيصه، أمّا حمل المطلق على المُقيّد فلا يتصوّر فيه نظريّة (التخريج) أو (المستبقى والمستثنى)، بل يجب حمل كلّ المطلق على نفس المقيّد[3].

وينقسم حمل المطلق على المقيّد في الجملة إلى أربع حالات، اتفق الأصوليون على

---

(١) الطوفي، شرح مختصر الروضة، ٢/ ٦٤٤.

(٢) ينظر: الإسنوي، نهاية السول، ١/ ٥٥٠، والمرداوي، التحبير، ٦/ ٢٧١٦.

(٣) ينظر: المرداوي، التحبير، ٦/ ٢٧١٨.

حكم اثنتين، واختلفوا في اثنتين، و في الآتي بيانها:

الحال الأولى: اتّحادهما في الحكم والسبب:

كما لو قيل في الظهار (أعتق رقبة) وتكرّر ذات الحكم في موضع آخر بقول: (أعتق رقبة مؤمنة)[١]، وحكمها هو حمل المطلق على المُقيّد إجماعا[٢]،« **وذلك لأنّ المطلق جزء من المُقيّد، والآتي بالكل آت بالجزء... لأنّا بيّنَّا أنّ المراد من المطلق نفس الحقيقة، والمقيّد عبارة عن الحقيقة مع قيد زائد** »[٣]، فالرقبة في قول: (أعتق رقبة) جزء من اللفظ المركّب في قول: (أعتق رقبة مؤمنة)، فيجب حمله عليه[٤].

وربّما مثّلوا له بإطلاق الدّم في قوله تعالى: ﴿ **حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ وَٱلدَّمُ وَلَحْمُ ٱلْخِنزِيرِ** ﴾[٥]، وتقييده في قوله: ﴿ **أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا** ﴾[٦]، وتنزيل هذا المثال ونحوه على هذه الحال فيه تعسّف دلالي، لأن لفظ (الدم) اسم جنس محلى بأل، فهو لفظ عام، وحمله على المقيّد من باب تخصيص العام[٧].

الحال الثانيّة: اختلافهما في الحكم والسبب:

ويمثّلون لها بإطلاق اليد في قوله تعالى: ﴿ **وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا** ﴾[٨]، وتقييدها في قوله: ﴿ **وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ** ﴾[٩]، فالحكم في الأولى قطع، وسببه السرقة،

---

(١) ينظر: المرجع السابق.

(٢) ينظر: الغزالي، المنخول، (ص٢٦٥)، والآمدي، الإحكام، ٣/ ٤، والمرداوي، التحبير، ٦/ ٢٧٢١، والشوكاني، إرشاد الفحول، ٢/ ٦.

وحكى بعض الأصوليين كابن السمعاني وابن برهان خلافا عن الحنفية وعن بعض المالكيّة، وقد ردّ الشوكاني هاتين الحكايتين وفنّدهما بالنقل عن الحنفيّة والمالكيّة بما يفيد دخولهم بالإجماع.، ينظر: إرشاد الفحول، ٢/ ٦.

(٣) الرازي، المحصول، ٣/ ١٤٢.

(٤) ينظر: .الإسنوي، نهاية السول، ١/ ٥٥١.

(٥) من الآية، ٣، من سورة المائدة

(٦) من الآية، ١٤٥، من سورة الأنعام.

(٧) ولربّما مثّلوا لها بإطلاق النعلين في قوله ﷺ عن المحرم: (فليلبس الخفين)

(٨) من الآية، ٣٨، من سورة المائدة.

(٩) من الآية ٦، من سورة المائدة.

والحكم في الثانية الغسل، وسببه الصلاة، فلا يجوز حمل المطلق على المقيّد في هذه الحال إجماعا[١]، «**لأنّه لا تعلّق بينهما أصلا**»[٢]، بمعنى أنّ فائدة الحمل: **هي التخلّص من تعدّد الحكم وتعارضه عند التنافي، ولا تنافي بين المطلق والمقيّد في هذه الحال لاختلافهما من كلّ وجه، فانتفت فائدة الحمل**[٣].

ولا يخفى - أيضا - أن لفظ (الأيدي) الوارد في الآيتين عارٍ عن الإطلاق الدلالي، فقد لحقه العموم، بدليل أنّه جنس مضاف إلى الضمير، فيعمّ كلّ أيدي المخاطبين، إلا إذا أردنا إطلاق الفعل في قوله (فاقطعوا)، فدلالته مطلقة، لأنّ الفعل في سياق الإثبات بمثابة النّكرة في سياق الإثبات.

الحال الثالثة: اتّحادهما في الحكم واختلافهما في السبب:

ومثالها: إطلاق لفظ الرقبة في قوله تعالى: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِّن قَبْلِ أَن يَتَمَآسَّا﴾[٤]، وتقييدها في قوله: ﴿وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَـًٔا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ﴾[٥]، فقد اتّحد الحكم في تحرير الرقبة، واختلف السبب، فسبب الأولى الظهار، والثانية قتل الخطأ. واختلف الأصوليون في هذه الحال على قولين، هما:

القول الأوّل: هو حمل المطلق على المقيّد في هذه الحال، وذهب إليه بعض المالكيّة[٦] وجلّ الشافعية[٧] ومعظم الحنابلة[٨].

---

(١) ينظر: الغزالي، المنخول، (ص٢٦٥)،وابن الحاجب، مختصر المنتهى مع شرح العضد، (ص٢٣٥)، والآمدي، الإحكام، ٣/ ٤، والقرافي، شرح تنقيح الفصول، (ص٢٦٦)، والرازي، المحصول، ٣/ ١٤١، والطوفي، شرح مختصر الروضة، ٢/ ٢٦٢، والمرداوي، التحبير، ٦/ ٢٧١٩.

(٢) الرازي، المحصول، ٣/ ١٤١.

(٣) ينظر: الطوفي، شرح مختصر الروضة، ٢/ ٢٦٢..

(٤) من الآية ٣، من سورة المجادلة.

(٥) من الآية ٩٢، من سورة النساء.

(٦) ينظر: الباجي، الإشارات، (٦٦)، والقرافي، شرح تنقيح الفصول، (ص٢٦٦)، والشنقيطي، نشر الورود، ١/ ٢٧٣.

(٧) ينظر: الرازي، المحصول، ٣/ ١٤٤، والآمدي، الإحكام، ٣/ ٥.

(٨) ينظر: أبو يعلى، العدة، ٢/ ٦٣٨، والمرداوي، التحبير، ٦/ ٢٧٢٩.

وقد جعل أكثر الشافعيّة المقتضي لحمل المطلق على المقيّد في هذه الحال هي اللغة، فاللفظ يوجب الحمل من غير حاجة إلى دليل آخر، وذهب محققو الشافعية والحنابلة إلى أن الذي أجاز تقييد المطلق واقتضاه هو دليل القياس، فالمطلق يُحمل على ذلك المُقيّد قياسا، أمّا مجرد اللفظ فلا يدعو إلى هذا الحمل[1].

وأدلة هذا القول:

١- أنّ الحمل جار على مقتضى اللسان العربي، فمن عادة العرب إطلاق الكلام في موضع وتقييده في موضع آخر[2]، كما قال الشاعر:

نحن بما عندنا وأنت بما عند ... ك راض والرأي مختلف[3]

والمعنى: نحن بما عندنا راضون وأنت بما عندك راض[4].

٢- ولأنّ قواعد الشريعة تقتضي بناء بعضها على بعض، كبناء العام على الخاص، والمُجمل على المبيّن، فكذلك يجب حمل المطلق على المقيّد في هذه الحال، فإنّ إطلاق الرقبة من قبيل المجمل،وتقييدها بالإيمان توضيح له، فيجب حمله عليه[5].

القول الثاني: لا يُحمل المطلق على المقيّد في هذه الحال، وهو قول الحنفيّة[6] وأكثر المالكيّة[7]، ورواية عن أحمد اختارها بعض أصحابه[8]، ورجّحها ابن تيميّة[9].

---

(١) ينظر: الرازي، المحصول، ٣/ ١٤٤-١٤٥، والآمدي، الإحكام، ٣/ ٥، والمرداوي، التحبير، ٦/ ٢٧٢٩.

(٢) ينظر: الطوفي، شرح مختصر الروضة، ٢/ ٦٤٢.

(٣) البيت من قصيدة لعمرو بن امرئ القيس، ينظر: البغدادي،خزانة الأدب، ٤/ ٢٣٨.

(٤) ينظر: أبو يعلى، العدة، ٢/ ٦٤١، وابن قدامة، روضة الناظر، ٢/ ١٠٦،

(٥) ينظر: القرافي، شرح تنقيح الفصول، (ص٢٦٧)، والطوفي، شرح مختصر الروضة، ٢/ ٤٦٢.

(٦) ينظر: المحبوبي، التوضيح في حل غوامض التنقيح، ١/ ١١٧، والبخاري، كشف الأسرار، ٢/ ٢٨٧

(٧) ينظر: الباجي، الإشارات، (٦٦)، والقرافي، شرح تنقيح الفصول، (ص٢٦٧)، والشنقيطي، نثر الورود، ١/ ٢٧٣.

(٨) ينظر: أبو يعلى، العدة، ٦٣٧-٦٣٨، وابن مفلح، أصول الفقه، ٣/ ٩٩٣.

(٩) ينظر: المسودة، ١/ ٣٣٢، ومجموع الفتاوى، ١٥/ ٣٠٤.

وأدلة هذا القول:

١- أن الأصل التزام دلالة الشارع على أحكامه، وأنّ كلّ نصٍّ حجة قائمة بذاتها، فلا يُصار إلى الجمع بين الدليلين إلا في حال التناقض، ولا تعارض بين المطلق والمقيّد لاختلاف السبب، فلا حاجة إلى حمل المطلق على المقيّد[١].

ويمكن أن يُناقش بالقول: بأنّ اتّحاد الحكم مدعاة إلى التناقض ووجوب الجمع أو الترجيح، ثمّ إن سبب الحكم ليس مختلفا من كلّ وجه، بل الغالب أنّه من جنس واحد، ككون سبب العتق في القتل والظهار من جنس الكفارات، ونحن لا نقول بحمل المطلق على المقيّد إلا إذا كان كذلك.

٢- لو وجب تقييد المطلق لأنه ورد من جنسه في الحكم مقيّدا، لاقتضى ذلك إطلاق المقيّد لأنّه ورد من جنس حكمه مقيّدا، فليس أحدهما بأولى من الآخر[٢].

ويمكن أن يُناقش: بأنّ حمل المطلق على المقيّد من باب حمل المجمل على المفصّل، والقاعدة الدّلاليّة تنصّ على أنّ «**الكلام مفصل في مقصوده، ومجمل في غير مقصوده**»[٣]، والمقيّد هو المفصّل المقصود، ففيه زيادة فائدة على المطلق تقتضي حمل المطلق عليه.

٣- أنّ حمل المطلق على المقيّد في هذه الحال يُنافي النهي في قول الله تعالى: ﴿ **يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَسۡـَٔلُواْ عَنۡ أَشۡيَآءَ إِن تُبۡدَ لَكُمۡ تَسُؤۡكُمۡ** ﴾[٤]، لأنّ حمله بمثابة السؤال عن المسكوت عنه، وينافي عمل الصحابة، كما في قول ابن عباس رضي الله عنهما: (أبهموا ما أبهمه القرآن، واتّبعوا ما بيّن)[٥]، و«الرجوع إلى المقيّد لِيعرف منه حكم

(١) ينظر: البخاري، كشف الأسرار، ٢/ ٢٩١-٢٩٢.

(٢) ينظر: الباجي، الإشارات، (ص٦٦).

(٣) ينظر: الزركشي، البحر المحيط، ٢/ ٣٦٤.

(٤) من الآية، ١٠١، من سورة المائدة.

(٥) سبق تخريجه (ص٤٠٨) من هذه الدراسة.

المطلق إقدام على هذا المنهي عنه، لِما فيه من ترك الإبهام فيما أبهم الله تعالى»[1].

ونوقش: بأن المراد النهي عن سؤال التعنّت، أو ما فيه ضرر، أو عن السؤال والوحي ينزل، أما السؤال عن المشكل والجمع بين الأدلة فلا يدخل في نهي الآية ولا يخالف عمل الصحابة[2].

والراجح – والعلم عند الله –: هو القول الأول الذي يحمل المطلق على المقيّد فيما اتحد حكمهما واختلف سببهما، **ومسوغات الترجيح:**

١- أنّه الأليق بقواعد الشريعة، فالشريعة لا تفرّق بين المتشابهات، والتشابه بين في هذا النوع من المطلق والمقيّد فيما اتحد أرجح من اختلافهما.

٢- أنّ تقييد مثل هذه الحال قد وقع في الشرع وحكم به عامّة العلماء في حمل قول الله تعالى: ﴿وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِن رِّجَالِكُمْ﴾[3]، على قيد العدالة في قوله تعالى: ﴿وَأَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾[4]،« وحيث وجب في هذه الصورة، فَلْيجب في نظائرها، إذ حكم الأمثال واحد»[5].

الحال الرابعة: اتحادهما في السبب واختلافهما في الحكم:

وهي عكس الحال السابقة، ومثالها: إطلاق مسح اليدين في التيمم من قوله تعالى: ﴿فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُم﴾[6]، وتقييدهما في الوضوء إلى المرفقين من قوله تعالى:

---

(١) أصول السرخسي، ١/ ٢٦٨،وينظر: البخاري، كشف الأسرار، ٢/ ٢٩١، والمحبوبي، التوضيح، ١/ ١٢٠.

(٢) قال ابن الأثير في النهاية، ٢/ ٣٢٨: (السؤال في كتاب الله والحديث نوعان: **أحدهما**: ما كان على وجه التبيين والتعلم مما تمسّ الحاجة إليه، فهو مُباح أو مندوب أو مأمور به، **والآخر**: ما كان على طريق التكلّف والتعنت فهو مكروه ومنهي عنه،فكلّ ما كان من هذا الوجه ووقع السكوت عن جوابه فإنما هو ردع وزجر للسائل، وإن وقع الجواب عنه فهو عقوبة وتغليظ..).

(٣) من الآية٢٨٢، من سورة البقرة

(٤) من الآية ٢، من سورة الطلاق.

(٥) الطوفي، شرح مختصر الروضة، ٢/ ٦٤٣.

(٦) من الآية ٤٣، من سورة النساء

﴿فَٱغۡسِلُواْ وُجُوهَكُمۡ وَأَيۡدِيَكُمۡ إِلَى ٱلۡمَرَافِقِ﴾، والحكم فيهما مختلفان، ففي الأولى غسل، والثانية مسح، وسببهما واحد، وهو الحدث(١)، واختلف العلماء في هذه الحال على قولين، هما:

القول الأوّل: لا يحمل المطلق على المقيّد، وهو قول جماهير العلماء، فهو مذهب الحنفيّة(٢) والمالكية(٣) والشافعية(٤) والحنابلة(٥)، وبعضهم نقل الإجماع عليه، وضمّها إلى ما اختلف حكمه سواء اختلف سببه أو اتّحد، كالآمدي(٦)، والمرداوي(٧)، لكنّه إجماع منقوض بخلاف قلة من العلماء كما سيأتي.

وأدلة هذا القول:

١- أنه لا منافاة بين المطلق والمقيّد مع اختلاف حكمهما، فوجب العمل بهما جميعا من غير احتياج أحدهما للآخر، وهو المتعيّن(٨).

٢- أن الحمل ضرب من المقايسة، «والقياس شرطه: اتحاد الحكم، والحكم هاهنا مختلف»(٩).

القول الثاني: يُحمل المطلق على المقيّد، وهو قول منسوب لبعض الشافعيّة(١٠)،

---

(١) ينظر: المحلي، البدر الطالع شرح جمع الجوامع، ١/ ٤١٧-٤١٨.

(٢) ينظر: التفتازاني، التلويح مع التوضيح، ١/ ١١٩، والبخاري، كشف الأسرار،٢/ ٢٩٠، وبادشاه، تيسير التحرير، ١/ ٣٣٠-٣٣١.

(٣) ينظر: ابن العربي، المحصول، (ص١٠٨)، والشنقيطي، نثر الورود، ١/ ٢٧٢

(٤) ينظر: الإسنوي، نهاية السول، ١/ ٥٥٠، والشيرازي، التبصرة، (ص٢١٢).

(٥) ينظر: ابن قدامة، روضة الناظر، ٢/ ١٠٨، الطوفي، شرح مختصر الروضة، ٢/ ٦٤٣.

(٦) ينظر: الإحكام، ٣/ ٤.

(٧) ينظر: التحبير، ٦/ ٢٧١٩.

(٨) ينظر: الأصفهاني،بيان المختصر، ٢/ ٣٥١، ود/ عبد العزيز العويد، تعارض دلالات الألفاظ، (ص٢٨٠).

(٩) ابن قدامة، روضة الناظر، ٢/ ١٠٨، وينظر: الشيرازي، التبصرة، (ص٢١٢).

(١٠) ينظر: الشيرازي، التبصرة، (ص٢١٢).

ورجحه المحلي[(١)] [(٢)].

واستُدلّ لهذا القول: بعموم أدلة حمل المطلق على المقيّد السابقة، والتي استدلّ بها بعض العلماء على وجوب الحمل المطلق على المقيّد عند التعارض[(٣)].

ونوقش: بأن حمل المطلق على المقيد هو لضرورة دفع التعارض والتنافي، وهو هنا لا ضرورة، بل الحكمان مختلفان[(٤)].

والراجح – والعلم عند الله-: هو القول الأوّل، وهو عدم الحمل، لقوّة مأخذه ووضوح دلالته المبني على اختلاف الحكم الذي يمنع الاجتماع والاتّحاد، وضعف دليل المخالف.



---

(١) هو محمد بن أحمد الأنصاري المصري القاهري المحلي، جلال الدين، كان فقيها مفسرا عالما بالأصول والكلام، من مؤلفاته: البدر الطالع شرح جمع الجوامع، والتفسير المشهور بتفسير الجلالين، وكنز الراغبين. توفي سنة ٨٦٤هـ [ينظر: الضوء اللامع، ٧/ ٣٩، وحسن المحاضرة، ١/ ٣٩٢]

(٢) ينظر: البدر الطالع شرح جمع الجوامع، ١/ ٤١٧-٤١٨.

(٣) ينظر: الشيرازي، التبصرة، (ص٢١٢-٢١٤).

(٤) ينظر: د/ عبد العزيز العويد، تعارض دلالات الألفاظ، (ص٢٨٠).

المبحث الخامس:

دلالة المنظوم وغير المنظوم

ويشتمل على ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: دلالة المنظوم

المطلب الثاني: دلالة غير المنظوم

المطلب الثالث: العلاقة بين دلالة المنظوم ودلالة غير المنظوم

تمهيد في وجه تقسيم الدلالة إلى منظوم وغير منظوم:

تدلّ الألفاظ على معانيها بطريقين، الأولى منطوقة منظومة، والأخرى مفهومة غير منظومة، وذلك لأنّ «الألفاظ قوالب للمعاني المستفاد منها، فتارة تستفاد منها من جهة النطق تصريحا، وتارة من جهته تلويحا، فالأول: المنطوق، والثاني: المفهوم»(١)، فبعض المعاني حاضرة في نطق اللسان، فهو المنظوم، وبعضها الآخر مطويّة من اللسان حاضرة في الجنان، فهو غير المنظوم، وبين المعنى المنظوم وغير المنظوم علاقة دلالية تجعل غير المنظوم من لوازم المنظوم، إذ إن بعض المعنى «**ليس مستقلا بنفسه، وليس جزءً من الخطاب بذاته، ولكنه من مقتضيات اللفظ**»(٢).

وحتّى لا يفوت شيء من معاني النّص قرّر الأصوليّون وجوب استقصاء فهم المبنى المنظوم والفحوى المفهوم، لهذا خصّص الأصوليون قسطا من بحثهم الدّلالي في دراسة طرق دلالة اللفظ على معناه الدالّة بطريق المنظوم وغير المنظوم (المنطوق/ والمفهوم)، وهو عبارة عن عودة إلى شرح تعريف الدلالة اللفظيّة وأقسامها باعتبارها فهم المستمع المستدِل، والتي هي (**فهم السامع من كلام المتكلم كَمَالَ المُسمّى، أو جزأه، أو لازمه**)(٣)، فما دلّ بمنطوقه فهو كمال المسمّى (المطابقة)، أو جزؤه (التضّمن)، وما دلّ بمفهومه فهو لازمه المسمّى (الملازمة).

وقد اعتمد جمهور الأصوليين من غير الحنفيّة هذه الطرق الدلاليّة – وهم بذلك تبع للمناطقة- فاستحضروها ولم يغفلوا عنها وهم يقسّمون دلالة النّصوص على الأحكام في عمق الدّرس الدلالي الشرعي، وقالوا: «**ما يستفاد من اللفظ نوعان:**

---

(١) الشوكاني، إرشاد الفحول، ٢/ ٣٦.

(٢) الجويني، البرهان، ١/ ٣١٣.

(٣) ينظر: القرافي، شرح التنقيح، (ص ٢٢)، و نفائس الفصول ١/ ٢٥٢..

أحدهما متلقّى من المنطوق به المصرح بذكره، والثاني ما يستفاد من اللفظ وهو مسكوت عنه لا ذكر له على قضية التصريح »[١].

ويتّضح من تعريفاتهم للمنطوق والمفهوم أنّهم يطلقونهما على **(الدّلالة)** تارة، فهما قسمان للدلالة التي هي النّسبة بين اللفظ والمعنى، وعلى هذا التقدير عبّروا عن المنطوق بأنّه: **(ما دلّ على المعنى في محلّ النطق)** [٢]، ويطلقونهما على **(المدلول)** تارة أخرى، والمدلول ثمرة الدلالة ومن شأنه أن يتأخر عنها، وعلى هذا التقدّير عبّروا عن المنطوق بأنّه: **(ما فُهم من اللفظ في محلّ النّطق)**[٣].

والتزم الحنفيّة رغبتهم في التقسيم الرباعي[٤]، فجعلوا الدلالة أربعة أقسام: وهي: **عبارة النص، وإشارة النّص، واقتضاء النّص، ودلالة النّص**، وجعلوا محور التقسيم مرتكزا على **القصد والسوق النصي**[٥]، لأنّ « وجه ضبطه على ما ذكره القوم: أنّ الحكم المستفاد من النظم إما أن يكون ثابتا بنفس النظم أو لا، والأوّل إن كان النظم مسوقا له فهو العبارة، وإلا فهو الإشارة، والثاني إن كان الحكم مفهوما –أي: مقصودا– منه لغةً فهي الدّلالة، أو شرعا فهو الاقتضاء »[٦].

والملاحظ هو ثبات لفظ (النّص) في تقسيم الحنفيّة، ويقصدون به « كلّ ملفوظ مفهوم المعنى من الكتاب والسنة، سواء كان ظاهرا، أو مفسّرا، أو نصّا حقيقة أو مجازا، خاصّا كان أو عاما، **اعتبارا منهم للغالب؛ لأن عامة ما ورد من صاحب الشرع**

---

(١) الجويني/ البرهان، ١/ ١٦٥.

(٢) ينظر: مختصر ابن الحاجب مع شرح العضد، (ص٢٣٥).

(٣) ينظر: الآمدي، الإحكام، ٣/ ٦٦،وابن أمير حاج، التقرير والتحبير، ١/ ١١١.

(٤) وقد سمّاها ابن السمعاني في القواطع/ ١/ ٢٦٠: بـ (أربعات) أبي زيد، وأنّ أربعاته ليست قائمة على تقسيم علمي بقدر ما هو التزام لعدد أربعة في كلّ تقسيم دلالي !!.

(٥) التفتازاني، التلويح على التوضيح، ١/ ٢٤٨.

(٦) التفتازاني، التلويح على التوضيح، ١/ ٢٤٨.

نصوص، فهذا هو المراد من النص »[1]، فأنواع الدلالة عندهم يجب أن تكون بواسطة النّص كلفظ لغوي، وهي بذلك قسيمة القياس الدالّ على معناه بواسطة العقل والرأي، ويُشيرون إلى ذلك في عنوان مبحث دلالة الألفاظ على المعنى، كما يقولون: « باب بيان الأحكام الثابتة بظاهر النص دون القياس والرأي »[2]، وهي نظرة لا ينازعهم عليها الجمهور، فالدليل الشرعي عندهم يثبت بالمنقول النصّي، وبالمعقول القياسي[3].

وحين اعتمد الجمهور من غير الحنفيّة التصنيف الثنائي لطرق دلالة اللفظ على المعنى (المنطوق/ المفهوم)، فإنّهم قد يختلفون في إدراج بعض الدلالات تحت أيّ هذين الصنفين، فحين تصدق لفظة (المنطوق) على صريح اللفظ وعبارته مطابقة أو تضمنا، فإنّ لفظة (المفهوم) تصدق على كلّ ما ليس من منطوق النص بل من لوازمه ومقتضياته، وهي: دلالة الاقتضاء، ودلالة التنبيه والإيماء، ودلالة الإشارة، ودلالة المفهوم بقسميها الموافقة والمخالفة.

ومنهم مَن قسّم المنطوق إلى صريح وغير صريح، وأدخل الثلاثة الأُوَل من دلالة المفهوم في المنطوق غير الصريح، وجعل المفهوم قاصرا على مفهوم الموافقة والمخالفة، كما يظهر ذلك جليّا في تقسيم ابن الحاجب، واتّبعه بعض الأصوليين من شرّاحه[4]،

---

(١) البخاري، كشف الأسرار، ١/ ٦٧.

(٢) أصول السرخسي، ١/ ٢٣٦.

(٣) ينظر: الطوفي، شرح مختصر الروضة، ٢/ ٧٠٥.

وذكر الزركشي في البحر المحيط، ٣/ ٨٨، أن (الكرخي ردّه في نكتة: بأن اللفظ لا يشعر بذاته، وإنما دلالته بالوضع، ولا شك أنّ العرب لم تضع اللفظ دالا على شيء مسكوت عنه، فإن اللفظ إما أن يشعر بطريق الحقيقة أو المجاز، وليس المفهوم واحدا منهما، وبنا على هذا أنه لا يصح الاستدلال بكون أهل العربية صاروا إلى المفهوم، فإنهم إنما أخذوه بطريق الاستدلال بالعقل، وقد يخطئون، فيكون إذن نسبتهم كنسبة غيرهم من المخالفين...).

(٤) ينظر: مختصر ابن الحاجب مع شرح العضد، (ص٢٥٣).

وغيرهم كابن مفلح[١] والصّفي الهندي[٢]، أمّا ما عليه أكثر متقدّمي الأصول كإمام الحرمين والغزالي والرازي والبيضاوي فهو إخلاص المنطوق للصّريح، وعزو غير الصريح إلى لمفهوم[٣].

جدير بالذكر أنّ حجة الإسلام الغزالي قد ثلّث التصنيف وجعله على ثلاثة أصناف، فأضاف صنف (المعقول) إلى صنفي: المنطوق والمفهوم، وذلك أنّ اللفظ إمّا أن يدلّ بمنظومه وصيغته، أو بفحواه ومفهومه، أو بمعناه ومعقوله، والمعقول: هو الاقتباس الذي يُسمّى قياسا[٤]، **وهو تقسيم منسجم مع جهود الغزالي الرامية إلى تأسيس القياس على أساس انتمائه إلى الدلالات اللفظية، من حيث دلالته على معنى علة الحكم وعمومها**[٥].

ولأنّ الحنفيّة أشد إصرارا على لغوية دلالة الألفاظ على أحكامها بكلّ أقسامها بمعزلٍ عن الرأي والاجتهاد فقد حجبوا القياس عن الدلالة اللفظيّة، وقالوا: « **لهذا اختصّ العلماء بمعرفة الاستنباط بالرأي (القياس)، ويشترك في معرفة دلالة النص كلّ من له بصر في معنى الكلام لغةً، فقيها أو غيرَ فقيه** »[٦].

وتبقى التقسيمات اجتهادات اصطلاحيّة، ولا مشاحة في الاصطلاح، حيث لا تضرّ في المعنى ولا تخلّ في المقصود، إنّما ما نراه وجيها ومقرّبا لمنهج الأصوليين الدّلالي هو تقسيم الآمدي حين قسّم دلالة اللفظ على المعنى إلى (منظوم وغير منظوم)، لأنّ

---

(١) ينظر: ابن مفلح، أصول الفقه، ٣/ ١٠٥٦.

(٢) ينظر: نهاية الوصول، ٥/ ٢٠٣١.

(٣) ينظر:المرداوي، التحبير، ٦/ ٢٧٧١، والإسنوي، نهاية السول، ١/ ٣٦٠-٣٦١، والأمير الصنعاني، إجابة السائل شرح بغية الآمل، (ص٢٤٠).

(٤) ينظر: المستصفى، ٣/ ٣.

(٥) ينظر: أساس القياس، (ص٥٢).

(٦) أصول السرخسي، ١/ ٢٤١.

الاستقراء التامّ يحصر دلالة اللفظ في «إمّا أن يدلّ على المطلوب بمنظومه، أو لا بمنظومه ...»[1]، فالمنظوم ما دلّ بلفظه وصيغته، كدلالة صيغة الأمر على معنى الأمر، ودلالة صيغة العموم على معنى العموم، وغير المنظوم «ما دلالته لا بصريح صيغته ووضعه»[2]، وهي أربع دلالات: دلالة الاقتضاء، ودلالة التنبيه والإيماء، ودلالة الإشارة. ودلالة المفهوم.

وفي هذا المبحث سنعتمد تقسيم الآمدي في سبيل استبيان منهج الأصوليين في هذه الدلالات، ونشير إلى ما يقاربه من تقسيم الحنفيّة. وبالله التوفيق وهو المستعان.

❊ ❊ ❊

(١) الآمدي، الإحكام، ٢/ ١٣٠.

(٢) المرجع السابق، ٣/ ٦٤.

المطلب الأول: دلالة المنظوم

١ - المراد بدلالة المنظوم:

المنظوم في اللغة: اسم مفعول من (النظم)، وهو بمعنى التأليف والجمع، ومنه قول: نظمت الشعر، ويُطلق على نظم الكلام: منظوم(١).

والمنظوم في الاصطلاح: هو (**ما دلّ عليه اللفظ في محلّ النّطق**)(٢).

فقوله: (ما دلّ عليه اللفظ) أي: يكون اللفظ حكما للمذكور وحالا من أحواله، فيخرج بذلك غير الدلالة اللفظية، وهي الالتزامية العقليّة.

وقوله: (في محلّ النطق) أي: من دلالة نطق اللسان ونظم الكلام، فيخرج بذلك دلالة المفهوم المستفادة من فحوى الكلام لا من النطق به.

وزاد الآمدي (القطع)في التعريف، فقال: المنظوم هو (**ما فُهم من دلالة اللفظ قطعا في محل النطق**)، فجعل المعرّف المدلول وليس الدالّ، وحصره في دلالة اللفظ على مدلوله قطعا، حتى يخرج غير الصريح كدلالة الاقتضاء على المضمر المحذوف من اللفظ، فدلالته عليها غير صريحة(٣).

فالمنظوم هو المنطوق، والمنطوق هو دلالة اللفظ على معناه باعتبار ما وضعه الواضع علامةً للمعنى ودليلا عليه دلالةً مباشرة صريحة، وهو يشتمل على دلالة (المطابقة) و (التضمّن)، كما يدلّ نطق لفظ (المشركين) على كلّ المشركين مُطابقةً، ويدل لفظ (الحيوان) على الإنسان تضمّنا، وكلاهما دلالة منطوق، والتحقيق هو تساوي الدلالتين المطابقيّة والضمنيّة في الوجود، فلا يلزم عند فهمها الانتقال من أحدهما

---

(١) ينظر: ابن فارس، مقاييس اللغة، ٤/ ٤٤٣، مادة (نظم)، وابن منظور، لسان العرب، ١٢/ ٥٧٨، مادة (نظم).

(٢) ينظر: مختصر ابن الحاجب مع شرح العضد، (ص٢٣٥)، والأصفهاني، بيان المختصر، ٢/ ٤٣٠، والإسنوي، نهاية السول، ١/ ٣٥٧، وابن مفلح، أصول الفقه، ٣/ ١٠٥٦.

(٣) ينظر: الإحكام، ٣/ ٦٦.

للآخر، لأنّ (**التضمّن فهم الجزء في ضمن الكل**)، بخلاف دلالة الالتزام المتأخرة، لأنّ (**فهم اللازم بعد فهم الملزوم**) [١].

وتمثّل دلالة المنظوم (المنطوق) المعنى الأصلي الذي سيق له اللفظ، والقصد الأوّل الذي أراده المتكلّم، لذلك « **لا إشكال في صحة اعتبارها في الدلالة على الأحكام بإطلاق، ولا يسع فيه خلاف على حال، ومثال ذلك صيغ الأوامر والنواهي، والعمومات والخصوصات، وما أشبه ذلك مجردا من القرائن الصارفة لها عن مقتضى الوضع الأوّل** » [٢].

ولم يشأ الأصوليون أن يقسّموا دلالة المنطوق الصريح **بغير الإشارة إلى اشتماله على دلالة المطابقة والتضمّن**، لأنّه يشمل كلّ صرائح الألفاظ الدالّة على معانيها بدلالة المطابقة أو التضمّن، فهو غير منحصر، حيث الأصل وضع اللفظ بإزاء معناه كي يدل عليه صريحا دون عناء، فيشمل المنطوق أصناف الدلالات الصريحة والظاهرة، كما أدخل فيه الآمدي: دلالة الأمر والنهي، والعام والخاص، والمطلق والمقيد، والبيان والمبيّن، والظاهر وتأويله [٣]، ويصح أن يشتمل على المجاز مع قرينته والمجمل مع بيانه [٤].

ومثال المنظوم (المنطوق): دلالة منطوق قوله تعالى: ﴿أَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [٥]، على فريضة الصّلاة، ودلالة منطوق قوله تعالى: ﴿ وَلَا تَقْرَبُوا۟ ﴾ [٦]، على تحريم فاحشة الزنا.

---

(١) ينظر: بادشاه، تيسير التحرير، ١/ ٨١.

(٢) الشاطبي، الموافقات، ٢/ ١٥١.

(٣) كما شرح الآمدي هذه الدلالات كأصناف للمنظوم.

(٤) ينظر: التفتازاني، التلويح/ ١/ ٧٩، وبادشاة، تيسير التحرير/ ١/ ٢٠٠، وحاشية العطار، ١/ ٣١٨، والشنقيطي، نثر الورود، ١/ ٧٥، عبد المؤمن البغدادي، قواعد الأصول مع شرحه تيسير الوصول، (ص٢٦٠).

(٥) من الآية ٧٢، من سورة الأنعام.

(٦) من الآية٣٢، من سورة الإسراء.

٢ - عبارة النّص وعلاقتها بدلالة المنظوم:

يُخصّ الحنفيّة دلالة اللفظ على معناه دلالة مباشرة باسم (عبارة النّص)، حيث «الألفاظ الدالة على المعاني عبارات؛ لأنها تفسّر ما في الضمير الذي هو مستور، كما أن المعبِّر يفسّر ما هو مستور، وهو عاقبة الرؤيا؛ ولأنها تَكَلّمٌ عمّا في الضمير»[١].

وعرّفوا عبارة النّص بأنّها: «**ما كان السياق لأجله ويعلم قبل التأمّل أن ظاهر النّص مُتناوَلٌ له**»[٢].

فعبارة النّص بهذا المعنى تُعبّر عن دلالة المنظوم وتقاربها، فهي من دلالة نظم الكلام، غير أنّ الحنفيّة خصّوا دلالة المنظوم بـ (عبارة النّص)، كما خصّ الجمهور من غير الحنفيّة دلالة المنظوم بـ (المنطوق)، فالدّلالتان تجتمعان في المنظوم وتفترقان في المعيار الذي يعتدّ به كلّ فريق في دلالة المنظوم.

أمّا الجمهور فهم معتدّون بـ (**النّطق**)، أي صراحة اللفظ في تناوله للمعنى، فالصراحة والمباشرة هما معيار المنطوق، وأمّا الحنفيّة فهم معتدّون بـ (**السّوق**)، أي القصد الذي سيق لأجله اللفظ وظهر فيه، فالسّوق مع الظهور هو معيار عبارة النّص، فتشتمل عبارةُ النّص على كلّ ما كان الكلام مسوقا لأجله ظاهرا فيه، سواء كان بالنّطق أم غيره، وسواء كان القصد أصليّا أم تبعيّا، لأنّ «**المراد ههنا من كون الكلام مسوقا لمعنى: أن يدلّ على مفهومه مطلقا، سواء كان مقصودا أصليا أو لم يكن**»[٣]، فكما تشتمل دلالة عبارة النّص على المنطوق الصريح من دلالة (المطابقة والتضمّن)، فإنّه يصح أن تشتمل على دلالة الالتزام إذا سيق الكلام لأجلها وكانت ظاهرةً فيه، كما عرّف بعضهم عبارة النّص بأنّها: (اللفظ الدالّ بإحدى الدلالات الثلاث، المطابقة

---

(١) البخاري، كشف الأسرار، ١/ ٦٧.

(٢) أصول السرخسي، ١/ ٢٣٦.

(٣) البخاري، كشف الأسرار، ١/ ٦٨.

والتضمّن والالتزام على معنى سيق له اللفظ)[١].

وعلى أساس معيار (**السّوق**) في دلالة (عبارة النّص) جعل الحنفيّة دلالته على ثلاثة مراتب، هي:

- **الأولى**: أن تدلّ على معنى هو المقصود الأصلي من النّص، كدلالة النّص على العدد في قوله تعالى، ﴿**فَانكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ**﴾[٢].
- **والثانية**: أن تدلّ على معنى ليس مقصودا أصليا في النّص، بل هو المقصود التّبعي، كإباحة النكاح من الآية السابقة.
- **والثالثة**: أن تدلّ على معنى هو من لوازم مدلول اللفظ وموضوعه، كانعقاد بيع الكلب من قوله ﷺ: (**إنّ من السحت ثمنَ الكلب**)[٣]، فقد ظهر قصد إرادة معناه كما لو سيق الكلام لأجله[٤].

والقاعدة الدلاليّة التي سوّغت للحنفيّة دخول بعض دلالة الالتزام في (عبارة النّص) هي اعتبار (**أنّ موضوع الكلام وجزءه ولازمه ثابت بالنظم**)، «**ضرورة أنّ الإشارة تستلزم العبارة، وأنّ ثبوت الشيء يستلزم ثبوت أجزائه ولوازمه**»[٥]، وليس من وارد الحنفيّة فكّ الدّلالة عن النظم بأيّ حال، فكلّ منطوق النظم ولوازمه الدلاليّة

---

(١) ينظر: حاشية الأزميري، على مرآة الأصول، ٢/ ٧٣.

(٢) من الآية ٣، من سورة النساء.

(٣) أخرجه النسائي في الكبرى،٤/ ٤٢٣، وابن حبان في صحيحه، ٧/ ٢١٧، (بترتيب الإحسان)، و قال عنه الألباني في الصحيحة، ٦/ ١١٥٩: إسناده جيّد ورجاله ثقات.

وقال البغوي في شرح السنّة، ٨/ ٢٤-٢٥: (وأما ثمن الكلب، فحرام عند أكثر أهل العلم، مثل حلوان الكاهن ومهر البغي ...، وهو قول الشافعي، والأوزاعي، وأحمد، وإسحاق...،وذهب قوم إلى أن بيع الكلب جائز، ويضمن متلفه، وهو قول أصحاب الرأي.، وقال قوم: ما أبيح اقتناؤه من الكلاب، جاز بيعه، وما يحرم اقتناؤه لا يحل بيعه، يحكى ذلك عن عطاء، والنخعي، .ومَن لم يجوِّز بيعه لا يوجب القيمة على متلفه.)

(٤) ينظر: البخاري، كشف الأسرار، ١/ ٦٨، والتفتازاني، التلويح على التوضيح، ١/ ٢٤٩.

(٥) التفتازاني، التلويح على التوضيح، ١/ ٢٤٨-٢٤٩.

عندهم منبثقة من النظم غير منفكّة عنه، حتى ينسجموا مع أنفسهم في إبطال دلالة مفهوم المخالفة بسبب انفكاك اللفظ عنها في الدلالة عليها.



المطلب الثاني: دلالة غير المنظوم

١ - المراد بدلالة غير المنظوم:

يُطلق جمهور الأصوليين من غير الحنفيّة على غير المنظوم مصطلح (**المفهوم**)، وهو على عكس المنطوق، ويريدون به: (**ما دلّ عليه اللفظ لا في محلّ النّطق**)[١]، كما عرّفه الآمدي في قوله: (**وهو ما دلالته لا بصريح صيغته ووضعه**)[٢]، والطّوفي بقوله: (**هو ما أفاده اللفظ لا من صيغته**)[٣].

فقوله: (ما أفاده اللفظ) جنس يتناول ما أفاده نطقا وغيره.

وقوله: (لا من صيغته) يخرج المنطوق، لأنّه مستفاد من الصيغة[٤]، وهي ترادف قولهم: (لا في محلّ النطق)، بمعنى أنّ اللفظ دلّ على معنى خارج عن مسمّاه، فدلالته ليست وضعيّة، بل هي بطريق اللزوم في انتقاله من فهم إلى لازمه، كفهم القليل من الكثير بطريق التنبيه بأحدهما إلى الآخر[٥]، وإن كان اللزوم ذهنيّا فإنّ المعنى يستبين على الفور دون كبير تأمّل، وإن كان اللزوم خارجيّا فإن المعنى يحتاج إلى تأمّل واستدلال، وقد دلّ اللفظ على هذا المعنى الخارج عنه بواسطة « فهم غير المنطوق به من المنطوق، بدلالة سياق الكلام ومقصوده »[٦]، فغير المنظوم من باب: « **ما يُقتبس من الألفاظ لا من حيث الصيغة، بل من حيث فحواها وإشارتها** »[٧].

---

(١) ينظر: مختصر ابن الحاجب مع شرح العضد، (ص٢٣٥)، والأصفهاني، بيان المختصر، ٢/ ٤٣٠، والإسنوي، نهاية السول، ١/ ٣٥٨، وابن مفلح، أصول الفقه، ٣/ ١٠٥٦.

(٢) الإحكام، ٣/ ٦٤.

(٣) شرح مختصر الروضة، ٢/ ٧٠٦.

(٤) ينظر: المرجع السابق.

(٥) ينظر: الزركشي، تشنيف المسامع، ١/ ١٦٥.

(٦) الغزالي، المستصفى، ٣/ ٤١١.

(٧) المرجع السابق، ٣/ ٤٠٢.

ويسمّى غير المنظوم: **(فحوى اللفظ)**، ففحوى القول هو معناه ولحنه، وقد يُسمّى الفحوى ببعض أنواعه، كما يُسمّى **(إيماء وإشارة)**، « **لأن هذه المعاني كلها يجمعها إفهام المراد من غير تصريح** »[1].

وكلّ ما تخرّج على دلالة **(الالتزام)** فهو من دلالة المفهوم غير المنظوم، يجب الاعتبار به كدلالة لفظيّة، بدليل « **أنّ لازم الحقّ حقّ** »[2].

ولم يشترط أكثر الأصوليين وأرباب البيان اللزوم الذهني بين اللفظ والمفهوم في دلالة الالتزام، بل اشترطوا: **مطلق اللزوم**، حتى يصح أن يكون ذهنيّا أو خارجيّا، بدليل أنّ « **أكثر المجازات المعتبرة عارية عن اللزوم الذهني** »[3]، و« **لهذا يجري فيها – أي دلالة الالتزام- الوضوح والخفاء، بحسب اختلاف الأشخاص والأحوال، وذلك كدلالة القرينة على المعنى المجازي** »[4].

وضابط مطلق اللزوم: هو اعتقاد المخاطَب أنّ بين المفهومين -المنظوم وغير المنظوم- ارتباطا ينتقل به الذّهن من أحدهما إلى الآخر، سواء أكان ذلك الارتباط مستندا إلى العقل أم العرف أم غيرهما، وسواء أكان تصوّر الارتباط ناجزا بلا مهلة، أم متأنيّا بعد مهلة من الفكر والتأمّل، فمطلق اللزوم شرط للدلالة وليس موجِبا لها[5].

واشترط المناطقة من الأصوليين **(اللزوم الذّهني)**[6]، وذلك في « **كون المعنى الخارجي بحالة يلزم من تصوّر المسمّى تصوَّرَه، وإلا لم يحصل الفهم، لأنّ الفهم إنّما**

---

(١) الطوفي، شرح مختصر الروضة، ٢/ ٧٠٧.

(٢) كما يعبّر بذلك ابن تيميّة في أكثر من موضع، وينظر: منهاج السنة، ١/ ٢٠٤، ومجموع الفتاوى، ٢٩/ ٤٢.

(٣) الزركشي، ١/ ٥٥١.

(٤) المرداوي، التحبير، ١/ ٣١٩..

(٥) ينظر: المرجعان السابقان، وابن التلمساني، شرح المعالم، ١/ ١٤٦، والمحبوبي، التوضيح شرح التنقيح، ١/ ١٤١، والأصفهاني، بيان المختصر، ١/ ١٥٥،

(٦) ينظر: المراجع السابقة، وهو اختيار الرازي في المعالم، ينظر: المعالم مع شرحه للتلمساني، ١٤٦،١.

يحصل إذا كان اللفظ موضوعا لذلك المعنى، أو يلزم من تصوّر المسمى تصوره»[1]، فهي دلالة لازمة واجبة عقلا.

٢- أنواع دلالة غير المنظوم:

لأنّ دلالة غير المنظوم فرع عن دلالة المنظوم، فقد حصرها الأصوليون بأنواع مخصوصة، وهي: **دلالة الاقتضاء، ودلالة التنبيه والإيماء، ودلالة الإشارة، ودلالة المفهوم بقسميها الموافقة والمخالفة.**

ووجه حصرها: أنّ مدلول غير المنظوم إمّا أن يكون مقصودا للمتكلم، أو غير مقصود: فإن كان غير مقصود فهي **دلالة الإشارة**، وإن كان مقصودا: فإمّا أن يتوقّف صدق المتكلم وصحة كلامه عليه فهي **دلالة الاقتضاء**، وإن لم يتوقّف: فإمّا أن يكون غير المنظوم مفهوما من تناول اللفظ له نطقا فهي **دلالة التنبيه والإيماء**، وإن لم يتناوله اللفظ فهي **دلالة المفهوم (الموافقة والمخالفة)**[2].

وفي الآتي تعريف كلّ واحدٍ منها:

١- دلالة الاقتضاء ومنهجها الأصولي:

الاقتضاء في اللغة: بمعنى الاستدعاء والطلب، يقال: اقتضى دينه وتقاضاه، أي: استدعاه وحكم بطلبه[3].

والاقتضاء في اصطلاح الأصوليين: كما يعّرفه التفتازاني: هو «**دلالة اللفظ على معنى خارج، يتوقف عليه صدقه أو صحته الشرعية أو العقلية**»[4].

فأفاد التعريف بأنّ المقتضى المستفاد من دلالة الاقتضاء أمر زائد على النّص

---

(١) الأصفهاني، بيان المختصر، ١/ ١٥٥، وينظر: الرازي، المحصول، ١/ ٢٢٠.

(٢) ينظر: الآمدي، الإحكام، ٣/ ٦٤.

(٣) ينظر: ابن منظور، لسان العرب، ١٥/ ١٨٨، مادة (قضى).

(٤) التلويح على التوضيح، ١/ ٢٦٢.

وخارج عنه، وأنّ أوّل مهامّه هي (**إعمال الكلام وتصحيحه وصيانته عن اللّغْو**)، لأنّ دلالة الاقتضاء تفترض كلاما محذوفا اقتضاه النّص، فيضطرّ المستمع إلى تقديره وتصحيح الكلام به كي ينسجم ظاهره مع معناه[1]، ومن ثمّ فإنّ لدينا ثلاثة أمور يجب التفريق بينها في دلالة الاقتضاء، وهي:

- (**الاقتضاء**): وهو الطلب، بطلب المنطوق زيادة عليه خارجة عنه.
- (**المقتضي**) - بالكسر -، وهو اللفظ الطالب للإضمار.
- (**المقتضى**) - بالفتح - وهو المضمر نفسه، وهو المراد هنا[2].

و« عامة الأصوليين من أصحابنا (الحنفية)، وجميع أصحاب الشافعي، وجميع المعتزلة، جعلوا ما يضمر في الكلام لتصحيحه ثلاثة أقسام »[3] وهي:

١- **ما وجب تقديره ضرورةَ صدقِ الكلام بَيَانا**: كما في قوله ﷺ: (**إنّ الله وضع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه**)[4]، فالحقيقة أثبتت أنّ الخطأ والنسيان لم يُرفعا رفعا قدريّا، بدليل وقوع الأمّة فيهما، وظاهر النّص لا ينسجم مع هذه الحقيقة، فلأجل تصحيح الكلام وانسجامه مع ظاهره يجب تقدير محذوف، كتقدير: (وضع عن أمّتي إثم الخطأ والنسيان).

٢- **ما وجب تقديره ضرورةَ صحةَ الكلامِ عَقَلا**: كما في قوله تعالى: ﴿ وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ ﴾[5]، فإنّ الكلام لا يصحّ عقلا إلا بتقدير: (واسأل أهل القرية)، لأن

---

(١) ينظر: الغزالي، المستصفى، ٣/ ٤٠٤، والبخاري، كشف الأسرار، ١/ ٧٦.

(٢) ينظر: العراقي، الغيث الهامع، ٢/ ٣٦٤.

(٣) البخاري، كشف الأسرار، ١/ ٧٦.

(٤) أخرجه ابن ماجة في سننه، كتاب الطلاق، باب طلاق المكره والناسي، (ص٣٥٣)، رقم، ٢٠٤٥، والحاكم في مستدركه، ٢/ ١٩٨، وصححه ووافقه الذهبي، وحسنه النووي في (الروضة) ٦/ ١٦٨، واحتجّ به ابن حزم في الإحكام، ٥/ ٩٣٥، وصححه ابن حبان في صحيحه، ٩/ ١٧٤ (الإحسان)، والألباني في الإرواء، ١/ ١٢٣.

(٥) من الآية ٨٢، من سورة يوسف.

المسؤول يجب أن يكون من أهل البيان، والقرية ليست كذلك، إنّما أهلها.

٣- ما وجب تقديره ضرورةَ صحةِ الكلام شرعا، كما في قول الله تعالى: ﴿فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ بِهِۦٓ أَذًى مِّن رَّأْسِهِۦ فَفِدْيَةٌ مِّن صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ﴾[(١)]،وتقديره، (فَحَلق ففديه...)، حيث لا تجب الفدية إلا بعد الحلق، وكقوله: ﴿فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾[(٢)]، وتقديره: (فأفطر نهارا) لأنّ قضاء الصوم لا يجب إلا بعد فطر الصوم الواجب نهارا[(٣)]، «وقد عُزي إلى قوم: إنْ سافر في رمضان قضاه، صامه أو أفطره، وهذا لا يقول به إلا ضعفاء الأعاجم؛ فإن جزالة القول وقوّة الفصاحة تقتضي: فأفطر»[(٤)].

عموم المقتضى:

قد يتعدّد المقتضى (بالفتح) في تقديره، فهل يقتضي عمومها أو واحدا منها؟ اختلف الأصوليون في ذلك وخصّوا المسألة باسم: (**عموم المقتضى**)، وبحثَوها في باب العموم الأنسب لها، كما في قوله ﷺ السابق: (**إنّ الله وضع عن أمتي الخطأ والنسيان**)، فقد قدّروا له مقتضيات متعدّدة، كالعقوبة، والحساب، والضمان، ونحو ذلك، فهل المقتضى عام أو خاص؟

حرّر الشوكاني المسألة بأنّ الدليل إذا دلّ على تقدير معنى خاصّ فلا نزاع بين العلماء على تعيين المعنى الخاص وتقديره، كما في اقتضاء قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ

---

(١) من الآية ١٩٦، من سورة البقرة.

(٢) من الآية ١٨٤، من سورة البقرة.

(٣) ينظر: الغزالي، المستصفى، ٣/ ٤٠٣، والآمدي، الإحكام، ٣/ ٦٥، والطوفي، شرح مختصر الروضة، ٢/ ٧٠٩، البخاري، كشف الأسرار، ١/ ٧٦، والأصفهاني، بيان المختصر، ٢/ ٤٣٤، والإسنوي، نهاية السول، ١/ ٣٥٩، والزركشي، البحر المحيط، ٢/ ٣١٧،

(٤) ابن العربي، أحكام القرآن، ١/ ١١٢.

﴿أُمَّهَـٰتُكُمْ﴾[1] وقوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ﴾[2]،فقد قام الدليل على أنّ المقتضى في الأولى هو (الوطء)، وفي الثاني هو (الأكل) [3].

وإذا خلا المقتضى من دليل التعيين فإنّ القول المنسوب للجمهور وعليه أكثر المحقّقين: **أنّ المقتضى لا عموم له**، بل يجب تقدير ما يترجّح بالقرائن المقاليّة والحاليّة، فإن لم يدلّ الدليل على واحد منها كان مجملا، حتى يتمّ بيانه، لأنّ التقدير ضرورة، والضرورة تندفع بما تندفع به الحاجة، وبتقدير واحد منها تندفع الحاجة ويتمّ المقصود[4]

٢-دلالة التنبيه والإيماء، ومنهجها الأصولي:

الإيماء في اللغة: مصدر من الفعل الرباعي (أومأ)، يقال: أومأ يومئ إيماءً وإيماءةً، والإيماء هو الإشارة[5].

والتنبيه والإيماء في اصطلاح الأصوليين: هو **(اقتران اللفظ بوصف لو لم يكن علّةً للحكمِ كان اقترانُه بعيدا)**[6].

وبعض الأصوليين يجعل هذا التعريف بمثابة الضابط للإيماء، **وحاصل ضابطه:**

---

(١) من الآية ٣، من سورة المائدة.

(٢) من الآية ١٨٤، من سورة البقرة.

(٣) ينظر: الشوكاني، إرشاد الفحول، ١/ ٣٢٨.

(٤) ينظر: الغزالي، المستصفى، ٢/ ٢٧٠، والآمدي، الإحكام، والرازي، المحصول، ٢/ ٣٨٢، ولعراقي، الغيث الهامع، ٢/ ٣٤٦، والبخاري، كشف الأسرار، ٢/ ٢٣٦، والشوكاني، إرشاد الفحول، ١/ ٣٢٧.

وتعدّ هذه المسألة من مثارات الخلاف بين الفقهاء، وقد أثمر الخلاف فيها خلافا في تخريج الفروع على الأصول، ينظر: الزنجاني، تخريج الفروع على الأصول، (ص٢٧٩)، ود/ محمد الدريني، المناهج الأصولية، (ص٢٩٠).

(٥) ينظر: ابن فارس، مقاييس اللغة، ٦/ ١٤٥، مادة (ومأ)، وابن منظور، لسان العرب، ١/ ٢٠٢، مادة (ومأ)، والفيروز آبادي، القاموس المحيط، (ص٥٦)، مادة (ومأ).

(٦) ينظر: الأصفهاني، بيان المختصر، ٣/ ٨٧، التفتازاني، التلويح على التوضيح، ٢/ ١٣٧، والمرداوي، التحبير، ٧/ ٣٣٠.

أنّ الوصف المقترن باللفظ أو الحكم « يمتنع أن يكون لا لفائدة، لأنّه عبث، فيتعيّن أن يكون لفائدة، وهي إما كونه علة، أو جزء علة، أو شرطا، والأظهر: كونه علة، لأنّه الأكثر في تصرفات الشرع »[1].

و(الإيماء) عند الأصوليين هو أحد مسالك استخراج العلّة في باب القياس، وهو الذي يلي مسلك (النّص) أي: (المنطوق) في دلالة اللفظ على العلّة، « ونعني بالنّص ما تكون دلالته على العلية ظاهرة، سواء كانت قاطعة أو محتملة »[2]، إذ إن دلالة اللفظ على العلّة من حيث الوضوح: تكون نصا قاطعا، أو ظاهرا ظنيّا، أو مفهوما بطريق الإيماء[3]، والنّص يشتمل على القاطع والظنّي وهو المنطوق، وعلى المفهوم، وهو الإيماء.

والإيماء ضرب من الإشارة على الدّلالة، وخصّه الأصوليون في الإشارة به إلى علّة الحكم، فالإيماء قسيم النّص في دلالته على العلّة، والفرق بينهما: أنّ النّص يدلّ على العلّة بصريح العبارة كلفظ (من أجل)، فهو من باب دلالة المنظوم، والإيماء يدلّ على العلة بطريق الالتزام والاستدلال العقلي، فهو من باب من دلالة غير المنظوم، إذ الإيماء ضرب من الإشارة والفحوى[4]، واستكشاف دلالة الإيماء هي من وظيفة المستمع، فينبغي للمستمع إعمال الوصف المقترن بحمله على التعليل، حتى يكون لذكره فائدة ويسلم من العبثيّة[5].

ومثال دلالة التنبيه والإيماء: اقتران الحكم بالفاء عُقيب الوصف أو الحالة، فيدل على أن الوصف علة للحكم، نحو قوله - سبحانه وتعالى -: ﴿ **وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ**

---

(١) الشوكاني، إرشاد الفحول، ٢/ ١٢١

(٢) الرازي، المحصول، ٥/ ١٣٩.

(٣) ينظر: المرداوي، التحبير، ٧/ ٣٣٢٣.

(٤) ينظر: الطوفي، شرح مختصر الروضة، ٣/ ٣٦١.

(٥) ينظر: والشوكاني، إرشاد الفحول، ٢/ ١٢١.

﴿فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا﴾[1]، وقوله ﷺ: (**من أحيا أرضا ميتة فهي له**)[2]، فالحكم في النّصين ذُكرا عُقيب وصف السرقة والإحياء مقترنا بالفاء، فدلّ على عليّة الوصف المذكور قبل الحكم.

ويرتكز منهج دلالة الإيماء الأصولي على أمور ثلاثة:

- **دخولها في مقصد المُتكلّم**: فالمتكلّم أومأ إلى التعليل بهذا الوصف عن قصد.
- **دلالتها على التعليل بطريق الالتزام**: فهي من فحوى اللفظ ومفهومه، وليست من صريح اللفظ ومنظومه.
- **لزوم المناسبة العرفيّة بين الوصف والحكم**: ولا تلزم المناسبة العقليّة على القول المحقّق عند الأصوليين، إذ يجوز في اللغة «**تَفَهّمُ السببيةِ مع عدم المناسبة (العقليّة)، أي: يفهم كون الوصف سببا لما بعده مع عدم مناسبته له**»[3]، فقول الراوي: (سها ﷺ فسجد)، وقوله ﷺ: (**من مسَّ ذكره فليتوضأ**)[4]،نفهم أن السهو سبب للسجود وأنّ مسّ الذكر سبب للوضوء باقتضاء العادة الخطابيّة، أي: باقتضاء عرف الخطاب، لكنّنا لا نعقل المناسبة العقليّة ما بين السهو والسجود وما بين المسّ والوضوء، التي هي مناسبة العلّة للمعلول، أمّا السببية العرفيّة الخطابيّة فهي مشروطة، كما لو قيل: (صلى زيد فأكل) فلا نجعل الصلاة سببا للأكل، إذ العرف في التخاطب يجعل اقتران الفاء في مثل هذا السياق لمحض

---

(١) من الآية ٣٨، من سورة المائدة.

(٢) سبق تخريجه (ص٨٠٣) من هذه الدراسة.

(٣) الطوفي، شرح مختصر الروضة، ٣/ ٣٦٢،

(٤) أخرجه أحمد في مسنده، ٢/ ٢٢٣، وأبو داود في سننه، كتاب الطهارة، باب الوضوء من مسِّ الذكر (ص ٣٢) رقم ١٨١، والنسائي في سننه (المجتبى)، كتاب الطهارة، باب الوضوء مِنْ مسِّ الذكر، (ص ٧٦) رقم ٤٤٤، وابن ماجه في سننه، كتاب الطهارة، باب الوضوء من مسِّ الذكر (ص ٩٨) رقم ٤٧٩، والترمذي في سننه، كتاب الطهارة، باب الوضوء من مس الذكر (ص ٣٠) رقم ٨٢، وقال: هذا حديث حسن صحيح، وصححه أحمد والحاكم والشافعي وابن معين، ينظر: الألباني، الإرواء، ١/ ١٥٠.

الترتيب دون السببية[1].

٣- دلالة الإشارة، ومنهجها الأصولي:

الإشارة في اللغة: مصدر من الفعل الرباعي: (أشار)، ومن أبرز معانيها: إبداء الشيء وإظهاره وعَرْضُه، وأشار الرجل وشوّر: إذا لوّح بالشيء وأومأ إليه بالكفّ أو الحاجب[2].

والإشارة في اصطلاح الأصوليين: عرّفها الغزالي بأنّها: « **ما يتبع اللفظ من غير تجريد قصدٍ إليه** »[3]، وشرح تعريفه بقوله « فكما أنّ المتكلم قد يُفْهِم بإشارته، وحركته - في أثناء كلامه - ما لا يدلّ عليه نفس اللفظ، فيسمّى إشارة، فكذلك قد يُتبع اللفظ ما لم يَقصِد به، ويتنبّه له »[4].

ويظهر أن تعريفات الأصوليين الأخرى للإشارة صيغ مُعدّلة من تعريف الغزالي[5]، ويبقى تعريف الغزالي الأقل ألفاظا والأكمل دلالة.

فقوله: (ما يتبع اللفظ): قيدٌ بيّن أن دلالة الإشارة من الدلالات اللفظيّة، وأنّ دلالة اللفظ عليها بالتبعيّة واللّزوم، لا بالأصالة والتصريح، فخرج بذلك دلالة المنطوق وعبارة النّص.

وقوله:(من غير تجريد قصدٍ إليه): قيدٌ انتفى به القصد الصريح عن دلالة الإشارة، دون أن يسلبها القصد التبعي، وذلك ما يوحي به لفظ (تجريد) وخرج بهذا

---

(١) ينظر: الطوفي، شرح مختصر الروضة، ٣/ ٣٦٢-٣٦٤، والشوكاني، إرشاد الفحول، ٢/ ١٢١.

(٢) ينظر: ابن فارس، مقاييس اللغة، ٣/ ٢٢٦، مادة (شور)، مادة (شور)، والفيومي، المصباح المنير، ١/ ٣٢٦، مادة (شور)، والمعجم الوسيط، (ص٤٩٩).

(٣) المستصفى، ٣/ ٤٠٦.

(٤) المرجع السابق.

(٥) كتعريف النسفي بأنّها: (ما تثبت بنظم الكلام لغةٍ، لكنه غير مقصود ولا سيق له النّص، وليس بظاهر من كلّ وجه). ينظر: كشف الأسرار، ١/ ٣٧٥.

القيد دلالة الاقتضاء والإيماء والمفهوم المقصودة باللفظ.

ومثالها:

- قول الله تعالى: ﴿ فَٱلۡـَٔـٰنَ بَٰشِرُوهُنَّ وَٱبۡتَغُواْ مَا كَتَبَ ٱللَّهُ لَكُمۡۚ وَكُلُواْ وَٱشۡرَبُواْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلۡخَيۡطُ ٱلۡأَبۡيَضُ مِنَ ٱلۡخَيۡطِ ٱلۡأَسۡوَدِ مِنَ ٱلۡفَجۡرِ ﴾[1]، فالآية سيقت لمقصود بيان إباحة مباشرة النساء والأكل والشرب بامتداد ليلة الصيام حتى طلوع الفجر، وأشارت إلى «أنّ مَن جامع في ليل رمضان، وأصبح جنبا لم يفسد صومه، لأن مَن جامع في آخر الليل، لا بد مَن تأخّر غسله إلى النهار، فلو كان ذلك مما يفسد الصوم لما أبيح الجماع في آخر جزء من الليل»[2].
- وقول الله تعالى: ﴿ لِلۡفُقَرَآءِ ٱلۡمُهَٰجِرِينَ ٱلَّذِينَ أُخۡرِجُواْ مِن دِيَٰرِهِمۡ وَأَمۡوَٰلِهِمۡ ﴾[3]، فالآية سيقت لبيان استحقاق الفقراء المهاجرين من سهم الفيء، وفي الآية إشارة إلى زوال أملاكهم عمّا خلفوا بمكّة لاستيلاء الكفّار عليها، فإنّه سمّاهم فقراء مع إضافة الدّيار والأموال إليهم، والفقير مَن لا يملك المال لا مَن بَعُدت يدُه عن المال، فأشار لفظ (الفقراء) إلى عدم الملكيّة[4].

ويتلخّص منهج دلالة الإشارة الأصولي في أربعة أمور:

الأوّل: أنّها دلالة لفظيّة لازمة: وقد اتّفق منهجا الجمهور والحنفيّة على أنّها دلالة لفظيّة لازمة، غير مقصودة أصلا وذاتاً، ومن أثر هذا الاتّفاق اتفاقُهم في تعريفها

---

(١) من الآية ١٨٧، من سورة البقرة.

(٢) الآمدي، الإحكام، ٣/ ٦٥.

(٣) من الآية ٨، من سورة الحشر.

(٤) هكذا استدلّ الحنفيّة لهذا المعنى بدلالة الإشارة، ونافشهم ابن حزم- الرافض لدلالة المفهوم - في المحلى ٥/ ٦٣٧: بقوله: (أي إشارة في هذه الآية إلى ما قال؟ بل هي دالة على كذبه في قوله؛ لأنه تعالى أبقى أموالهم وديارهم في ملكهم، بأن نسبها إليهم، وجعلها لهم، وعظم بالإنكار إخراجهم ظلما منها، ونعم، هم فقراء بلا شك، إذ لا يجدون غنى،.وهم مجمعون معنا على أن رجلا من أهل المغرب، أو المشرق لو حج ففرغ ما في يده بمكة أو بالمدينة، وله في بلاده ضياع بألف ألف دينار... فإنه فقير تحل له الزكاة المفروضة).

والتمثيل لها[1].

ثانيًا: أنّ أخصّ خصائص دلالة (الإشارة) هو (انتفاء القصديّة الأصليّة): وهي الذي ميّزه عن سائر الدلالات، وقد أوضحه الأصوليون بمثال محسوس يتبيّن فيه تحصيل المقصود وغير المقصود، وهو قصد النّظر إلى شيء يقابله، فيشاهد الناظر المقصود بالقصد وغير المقصود بالتّبع، ممّا وقع عليه أطراف بصره يمنةً ويسرةً بطريق الإشارة تبعا لا قصدا، وكذلك ما دلّ عليه اللفظ قصدا أو بغير قصد[2].

ثالثا: حاجتها عند الاستدلال بها إلى التأمّل والتدبّر: فهي دلالة التزاميّة غير مقصودة بالقصد الأصلي، ولا تُفهم بمجرّد ظاهر اللفظ ومعنى العبارات، بل بمساعدة القرائن المقاليّة والحاليّة والدلالات السياقيّة الكاشفة عن إشارات النّص واستبانة إيحاءاته، **من غير اعتداء عليه بالزيادة أو النّقصان منه**[3]، ولكون الإشارة ناتجة عن استنباط غير المقصود من المقصود بالتأمّل والنظر: صار مدلولها مثار خلاف بين العلماء، « لاختلافهم في التأمّل، ولهذا قيل: **الإشارة من العبارة بمنزلة الكناية من الصريح، أو المشكل من الواضح** »[4].

رابعا: رحابة الاستدلال بدلالة الإشارة ورخاؤها المعنوي: فهي الأداة المعطاءة في توليد المعاني وتكثيرها، وهي أوفر أدوات النّاظر في استثمار النّص واستنطاق معانيه، لأنّها تمنح القارئ حمل النّص على كلّ معانيه القصديّة وغير القصديّة، **فإذا كان القياس هو استنباط غير المنصوص من المنصوص، فإنّ دلالة الإشارة هي معرفة جميع المنصوص**[5]،

---

(١) ينظر: الغزالي، المستصفى، ٣/ ٤٠٦، والأصفهاني، بيان المختصر، ٢/ ٤٣٤، والزركشي، البحر المحيط، ٣/ ٩٠، والبخاري، كشف الأسرار، ١/ ٦٨، والنسفي، كشف الأسرار، ١/ ٣٧٥. .

(٢) ينظر: النسفي، كشف الأسرار، ١/ ٣٧٥.

(٣) ينظر: أصول السرخسي، ١/ ٢٣٦، والنسفي، كشف الأسرار، ١/ ٣٧٧، و البخاري، كشف الأسرار، ١/ ٦٨.

(٤) أصول السرخسي، ١/ ٢٣٦، بتصرف بسيط، وينظر: الببخاري، كشف الأسرار، ١/ ٦٨.

(٥) ينظر: د/ محمد العريني، دلالة الإشارة، ١/ ١٧٨.

ولأجل غناها الدّلالي صارت أحد مسالك كشف إعجاز القرآن وبلاغته، كما قال عنها السرخسي: «**وبها تتمّ البلاغة، ويظهر الإعجاز**»[1].

ومن مظاهر سعة دلالة الإشارة تعدّد إشارات النّص الواحد إلى أكثر من معنى، كما استنبط العلماء من قوله تعالى: ﴿وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾[2] الإشارات الآتية:

- إشارة لفظ (المولود له) المعدول به عن لفظ (الوالد) إلى أنّ نسبة الولد يكون للأب وليس للأمّ، ولا سيّما أنّ الآية قد استعملت لفظ (الوالدات)، فاقتضى العدول عن الوالد تلك الإشارة.
- إشارة حرف (لام التمليك) المضاف إلى الضمير إلى أنّ للأب ولاية حقّ التملّك في مال ابنه.
- إشارة حرف (لام التمليك) – أيضا– إلى أنّ الأب لا يُعاقب بسبب الابن، فلا يقتل قصاصا بسببه.
- إشارة حرف (لام التمليك) – أيضا– إلى أنّ الولد ينفرد بالنفقة على الوالد إن كان غنيّا ووالده فقيرا[3].

إشكالات دلالة الإشارة وإزالتها:

يُثار حول دلالة الإشارة إشكالات ثلاثة، هي:

الإشكال الأوّل: أنّها تفتح الذريعة للتفسير الإشاري:

ويُقصَد بالتفسير الإشاري: (تأويل النّص على خلاف ما يظهر منه، بل بمقتضى إشارات خفيّة تظهر لأرباب السلوك)[4]، وهو منهج غلاة الصوفيّة وعامّة الباطنيّة

---

(١) أصول السرخسي، ١/ ٢٣٦.

(٢) من الآية ٢٣٣، من سورة البقرة.

(٣) ينظر: أصول السرخسي، ١/ ٢٣٧، والنسفي، كشف الأسرار، ١/ ٣٧٥، والبخاري، كشف الأسرار، ١/ ٧٠.

(٤) الذهبي، التفسير والمفسرون، ٢/ ٣٠٨.

الذين يعتقدون «أنّ لظواهر القرآن والأخبار بواطن تجري في الظواهر مجرى اللّب من القشر، وأنّها بصورها توهم الجهالَ الأغبياءَ بأنّها صور جلية، وهي عند العقلاء والأذكياء رموز وإشارات إلى حقائق مُعيّنة...»[1]، كتفسير قوله تعالى: ﴿ إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِي بِبَكَّةَ ﴾[2]، بأن البيت قلب محمد ﷺ، يؤمن به مَن أثبت التوحيد، واقتدى بالنبي ﷺ، وهو تفسير **لا تعرفه العرب ولا فيه من جهتها وضع مجازي مناسب، ولا مساق ملائم**[3].

ويزول هذا الإشكال بأمرين:

الأوّل: التباين بين الدلالتين، فدلالة الإشارة الأصوليّة وثيقة الصلة باللفظ، فهي دلالة لفظيّة دلّ عليها لازم اللفظ وأيّدها معهود لسان العرب، وضبطها الشنقيطي بقوله: «**وضابط دلالة الإشارة: أن يُساق النص لمعنى مقصود، فيلزم ذلك المعنى المقصود أمرٌ آخر غير مقصود باللفظ، لزوما لا ينفك**»[4]، فلا انفكاك بين دلالة الإشارة واللفظ، لذلك يسمّي الأصوليون الدلالات غير النظميّة المستنبطة من لازم النظم بـ «**الاستنباط اللغوي**»[5]، وبـ «**المعقول اللغوي**»[6] ويوضحه بعضهم بقوله: «**ومن النقل استنباط العقل**»[7]، فدلالة الإشارة لم تنحل صلتها باللفظ، بل هي دلالة لفظيّة بيانيّة.

على حين أنّ اللفظ بريء من التفسير الإشاري، لا يدلّ عليه لا مطابقة ولا تضمنا

---

(١) الغزالي، فضائح الباطنية، (ص١١-١٢).

(٢) من الآية ٩٦، من سورة آل عمران.

(٣) ينظر: الشاطبي، الموافقات، ٤/ ٢٤٧.

(٤) أضواء البيان، ٥/ ٢٨٨.

(٥) الوصول إلى علم الأصول، ١/ ١٣٨، وسمّاه الجويني: (الإشعار بالمعنى)، ينظر: البرهان، ٢/ ١٦٠.

(٦) السمرقندي، ميزان الأصول، ١/ ٣٩٧.

(٧) ابن مفلح، أصول الفقه، ١/ ١٤٨.

ولا التزاما، بل أملاه (الذّوق) أو (الوجد) أو (الإلهام) أو(التجلّي)، بما يجده المستدل وينقدح في ذهنه، فإنّ أهل الإشارة يستخرجون ما خفي من لطيف الكلام من مخزون اللفظ المستتر تحت ظاهره بطريق الفيض والكشف، فهي دلالة وجدانيّة غير لفظيّة، والدلالة الوجدانية لا تقوم على دليل ولا تستند إلى برهان، بل هي ناشئة عن الخيال المسرف في ظلال المعنى وإشارته غير اللفظيّة، و« **دعوى الكشف ليس بدليل في الشريعة على حال، كما أنّه لا يُعدّ دليلا في غيرها** »[1]، وفرق بين حقيقة التجلّي والوجدان وحقيقة الدليل والبرهان.

والثاني: أنّ التفسير الإشاري الباطني منقسم إلى باطل ممنوع، وجائز غير ممنوع، وكلاهما لا يندرج تحت دلالة الإشارة بحال.

فأمّا الباطل الممنوع: فهو المعنى الذي يعود على الظاهر بالإبطال، ويخالفه من كلّ وجه، وهو تفسير الباطنية وغلاة المتصوفة والمتكلّمين، كتفسير بعضهم لفظ (الصلاة) بأنّه معرفة أسرارهم، و (الصيام) بأنّه كتمان أسرارهم.

وأمّا الجائز غير الممنوع: فهو المعنى الذي يتعايش مع الظّاهر ولا يبطله، ممّا استلهمه أهل الأحوال الصالحة من المعاني التي (تنكشف لقلوبٍ طَهُرت عن وسخ أوضار الدنيا أوّلاً، ثم صُقلت بالرياضة الكاملة ثانياً، ثمّ نوّرت بالذكر الصافي ثالثاً، ثمّ غُذّيت بالفكر الصائب رابعا، ثم زّينت بملازمة حدود الشرع خامسا، حتى فاض عليها النّور من مشكاة النبوّة، وصارت كأنّها مرآة مجلوّة...) [2]، وقد سمّاه الشاطبي بـ « الباطن الصحيح »[3]. وجواز هذا النّوع من التفسير الإشاري كجواز التفسير بالظّاهر، فما وافق القصد الصحيح فصواب، وما خالفه فخطأ، فلا يستلزم صوابَه

(١) الشاطبي، الموافقات، ٤/ ٢٤١، و ينظر: ابن خلدون، المقدمة، (ص٤٥٤).

(٢) الغزالي، فيصل التفرقة بين الإيمان والزندقة، (ص١٦-١٧).

(٣) الموافقات، ٤/ ٢٣٥.

أبدا.

ويسمّون هذا النّوع بـ (الإشارات)، و(حقائق التفسير)[1]، وهو الأكثر في إشارات الصوفيّة، وقد اشتملت على المعاني الصحيحة والمدارك اللطيفة، **والراجح أنّها صحّت بدليل الاعتبار والقياس**، فـ« **الناظر قد يأخذ من معنى الآية معنى من باب الاعتبار، فيجريه فيما لم تنزل فيه، لأنّه يجامعه في القصد أو يقاربه**»[2]، كمَن سمع قول الله تعالى: ﴿ لَّا يَمَسُّهُۥٓ إِلَّا ٱلۡمُطَهَّرُونَ ﴾[3]، فقال المراد: إذا كان ورق القرآن لا يمسّه إلا المطهرون فإنّ معانيه لا يذوقها إلا أهل القلوب الطاهرة، فذلك معنى لطيف دلّ عليه الاعتبار والقياس[4].

وإذا تصوّرنا خروج التفسير الإشاري من دلالة الإشارة الأصوليّة فإنّنا سندرك تعلّق الدلالة الأصوليّة باللفظ كدليل بياني يدلّ على المعنى، وإضرابه عن كلّ دلالة وجدانيّة كشفيّة لا تعلّق لها بالألفاظ.

---

(١) كما سمّى أبو عبد الرحمن السلمي المتنسك الصوفي (ت٤٢١هـ) تفسيره: (حقائق التفسير)، وخصّه بهذا النوع من التفسير الإشاري، وذكر في مقدمته: أنّه أحبّ أن يخص تفسيره بتفسير أهل الحقيقة،كما خص أهل الظاهر ظاهرهم بالتفاسير المعروفة، ومن إشاراته المقبولة: قوله على قوله تعالى:(﴿ أَنِ ٱقۡتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمۡ ﴾، أي: بمخالفة هواها، و﴿ أَوِ ٱخۡرُجُواْ مِن دِيَٰرِكُم ﴾، أي: أخرجوا حب الدنيا من قلوبكم، ومن إشاراته المردودة قوله على حروف: ﴿ الٓمٓ ﴾، إن الألف: ألف الوحدانية، واللام: لام اللطف، والميم: ميم المُلْك، ولأنه خلط تفسيره الإشاري بصالح وآخر غير صالح فإنّ أهل النظر اختلفوا فيه،فمَن غَلَب على نظره غير الصالح اعتبره تحريفا وقَرْمطة،- كما رآه الحافظ الذهبي كذلك-، ومَن غَلب على نظره الصالح المُستأنس به فقد اعتبره غوصا في المعاني اللطيفة وإدراكا للحقائق العميقة،- كما رآه السبكي كذلك-

وينظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ١٣/ ٢٤٠، ومنهاج السنة، ٨/ ٤٣، والسيوطي، طبقات المفسرين، ١/ ٩٨، والسبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ٢/ ٤٦٣،والشاطبي، الموافقات، ٤/ ٢٣٥،وما بعدها، والذهبي، التفسير والمفسرون، ٢/ ٣٣٧.

(٢) الشاطبي، الموافقات، ٤/ ٢٤٣.

(٣) من الآية ٧٩، من سورة الواقعة.

(٤) ينظر: ابن تيمية مجموع الفتاوى، ٥/ ٥٥١، و ١٣/ ٢٣٢، وما بعدها.

الإشكال الثاني: زيادة الإشارة التبعيّة على اللفظيّة الأصليّة:

الظاهر من دلالة الإشارة استقلال مدلولها عن الدلالة الأصليّة، ومن شأن التّبعي أن يخدم القصد الأصلي بتأكيده، لا أن يزيد على معناه مالا يقتضيه، « فإنّ الجهة التّابعة لا يصح إفرادها بالدّلالة على معنى غير التأكيد للأولى (الأصليّة)، لأنّ العرب ما وضعت كلامها على ذلك إلا بهذا القصد، فلا يمكن الخروج عنه إلى غيره »[1]، وإذا لم يكن التّبعي كذلك فإنّه قد « يصح من المكلّف القصدُ إلى المقاصد التّابعة مع الغفلة عن الأصليّة »[2]، وذلك ضرر في صريح الدّلالة، وقد استظهر الشاطبي هذا لإشكال ورجّحه في تغليط دلالة الإشارة الأصوليّة[3].

ولأجل إزالة هذا الإشكال: ينبغي تحرير التبعيّة في دلالة الإشارة، فقد افترضها الشّاطبي للمعنى الأصلي المدلول عليه باللفظ، ولأجل ذلك ينبغي أن تكون التبعيّة على أساس تأكيد التابع للمتبوع، كما هو شأن المعاني والمقاصد، وإذا لم تكن كذلك فهي ساقطة، وهذا افتراض تُعْوِزه الحقيقة، فإنّ حقيقة تبعيّة دلالة الإشارة هي للفظ الدالّ وليس للمعنى المدلول، فاللفظ هو الذي استلزم المعنى الإشاري وأومأ إليه ، وتبعيّة المعنى للفظ هي تبعيّة « **استناد واستفادة** »[4]، وليس **(تأكيد وتبعيّة)**، ومن شأن هذه التبعيّة أن يستوي التأكيد وعدمه، فاللازم الإشاري « إنّما سمّي تابعا لأنّه يأتي في مرتبة تاليّة للمعنى الأصلي من حيث استناده إلى ذلك اللفظ، ... لذلك كانت دلالة الإشارة دلالة لفظيّة، .. واعتبرها بعض الأصوليين من توابع المنطوق »[5].

والعجب أنّ الشاطبي استساغ التفسير الإشاري بمعناه الباطني الصحيح المنبتّ

---

(١) الشاطبي، الموافقات، ٢/ ١٦١.

(٢) المرجع السابق، ٢/ ١٦٠.

(٣) ينظر: المرجع السابق، ٢/ ١٦٣.

(٤) د/ محمد العريني، دلالة الإشارة، ٢/ ٢١٩

(٥) المرجع السابق.

عن دلالة اللفظ، وغلّط الاعتبار بدلالة الإشارة الأصوليّة، وإذا اطّلعنا على شرطي الشاطبي للباطن الصحيح فإنّ العجب سيتكرّر، إذ كيف يشترط للباطن الصحيح ما لا يتحقّق في الباطن الصحيح ويتحقّق في دلالة الإشارة الأصولية؟، والشرطان هما «**أحدهما**: أن يصح على مقتضى الظاهر المقرَّر في لسان العرب، ويجري على المقاصد العربية، **والثاني**: أن يكون له شاهد نصّا أو ظاهرا في محل آخر يشهد لصحته من غير معارض»[1]، فإذا صح الاشتراط الثاني للتفسير الباطني فإنّ تحصيل الشرط الأوّل بعيد المنال في الباطن الصحيح وبإقرار الشاطبي نفسه[2]، **بل دلالة الإشارة أحقّ بأن تصحّ على مقتضاه.**

الإشكال الثالث: انتفاء القصد في دلالة الإشارة:

وذلك يُشكل على قطع الفقهاء بأنّ الكلام يجب أن يكون صادرا عن قصد[3]، وأنّ «التعويل في الحكم على قصد المتكلم»[4]، فـ«**ليس لأحدٍ أنْ يحمل كلام أحدٍ من الناس إلا على ما عرَف أنّه أراده**»[5].

ويزول هذا الإشكال: إذا عرفنا أنّ المراد بنفي القصد من دلالة الإشارة هو القصد الأصلي دون التّبعي، فإشارة اللفظ إلى المعنى اللازم حصلت بالقصد التبعي لا بالقصد التجريدي الأصلي، بمعنى أنّه «لم يُقصد بالذّات، وإلا فكلّ ما دلّ عليه الكتاب العزيز ممّا وافق الواقع مقصودٌ، كما هو اللائق في حقّه تبارك وتعالى»[6].

---

(١) الموافقات، ٤/ ٢٣٢.

(٢) المرجع السابق، ٤/ ٢٣٦.

(٣) ينظر: السبكي، الإبهاج، ١/ ١٩٣، والزركشي، البحر المحيط،١/ ٣٩٣، وأمير بادشاة، تيسير التحرير، ١/ ٦٥.

(٤) ابن القيم، إعلام الموقعين، ٢/ ٣٨٤.

(٥) المرجع السابق، ٧/ ٣٦.

(٦) حاشية البناني على شرح المحلي، ١/ ٣٨٢، وينظر: الأصفهاني، بيان المختصر، ٢/ ٤٣٤، والزركشي، تشنيف المسامع، ١/ ١٦٥.

٤- دلالة المفهوم:

تُعدّ دلالة المفهوم أكثر الدّلالات انتماءً لدلالة غير المنظوم، بحكم سكوت ظاهر اللفظ ومنطوقه عن دلالتها، بينما لم يسكت اللفظ تماما عن دلالات الاقتضاء والإيماء والإشارة ، بل في منطوق اللفظ ما يقتضيها أو يشير إليها بطريق الالتزام، لِهذا استقّلت دلالة المفهوم بدلالة غير المنظوم عند كثر من الأصوليين، وعرّفوا المفهوم بما يُرادف غير المنظوم بأنّه: (ما دلّ عليه اللفظ لا في محلّ النطق)، وجعلوا أقرانه الثلاثة (الاقتضاء والإيماء والإشارة) من المنطوق غير الصريح[١].

ويطلق المفهوم عند الجمهور من غير الحنفيّة على:

- غير المنظوم المقابل للمنطوق، وهو أعمّها.
- مفهوم الموافقة ومفهوم المخالفة، وهو أوسطها.
- مفهوم المخالفة، وهو أضيقها.

وقد توافق الجمهور من غير الحنفيّة على تقسيم دلالة المفهوم إلى مفهوم موافقة ومفهوم مخالفة، وبعضهم ذكر « فصلا لفظيّا بين قسمي المفهوم، فقال: ما دلّ على الموافقة فهو الذي يُسمّى مفهوم الخطاب، وما دلّ على المخالفة فهو الذي يسمى دليل الخطاب، **وهذا راجع إلى تلقيب قريب** »[٢].

والمستند الدّلالي لـ (المفهوم) هي الفائدة المرجوّة من تخصيص محلّ النّطق بالذكر دون غيره، وسواء كان ذلك من قبيل مفهوم الموافقة أم المخالفة، ففائدة التخصيص بالذكر في مفهوم الموافقة هو تأكيد مثل حكم المنطوق في محلّ المسكوت عنه، وفائدة التخصيص بالذكر في مفهوم المخالفة هو نفي حكم المنطوق عن مخالفه المسكوت عنه[٣]، والقسمان كالتالي.

---

(١) ينظر: شرح العضد، (ص٢٥٣)، والزركشي، تشنيف المسامع، ١/ ١٦٥.

(٢) الجويني، البرهان، ١/ ٢٩٩، وهو قول الأستاذ أبي بكر بن فورك.

(٣) ينظر: الآمدي، الإحكام، ٢/ ٧١.

مفهوم الموافقة ومنهجها الأصولي: (تنبيه الخطاب) و(دلالة النّص).

عرّفه إمام الحرمين بأنّه: « **ما يدل على أن الحكم في المسكوت عنه موافق للحكم في المنطوق به من جهة الأولى** »[1]، والدّلالة الأساسيّة في التعريف هو أنّ دلالة الموافقة تتوقّف على مساواة حكم المفهوم بحكم المنطوق وزيادة، تلك الزيادة جاءت من جهة أنّ حكم المسكوت عنه أولى بالحكم من المنطوق به، واشترط إمام الحرمين أولويّة المفهوم اتّباعا لأمثلة الإمام الشافعي عليها في الرسالة، والمختار عند كثير من الأصوليين والذي يقتضيه تمثيلهم أنّها تشمل الأولوي والمساوي[2]، والخلاف راجع إلى التسمية فحسب، ولا خلاف بينهم في الاحتجاج بالمساوي كالأولوي[3]، وقسما الموافقة هما:

الأوّل: المفهوم الأولوي: وهو ما كان المسكوت عنه أولى بالحكم من المنطوق به، وله طريقان في دلالته على المسكوت عنه، هما:

- **بطريق التنبيه بالأدنى على الأعلى:** كدَلالة قوله تعالى: ﴿ **فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ** ﴾[4]، « ففيه تنبيه على النهي عن ضربهما وسبّهما ، لأن الضرب والسب أعظم من التأفيف »[5]، وكدلالة قوله ﷺ: (**أربع لا تجوز في الضحايا، العوراءُ البَيِّن عَوَرُها، والعرجاءُ البَيِّنُ عَرَجُها...**)[6]، فالعمياء في معنى العوراء وزيادة، ومقطوعة الأربع في معنى

---

(١) البرهان، ١/ ٢٩٨.

(٢) ينظر: السبكي، الإبهاج، ٢/ ٣٦٧.

(٣) ينظر: الزركشي، تشنيف المسامع، ١/ ١٦٦.

(٤) من الآية ٢٣، من سورة الإسراء.

(٥) الخطيب البغدادي، الفقيه والمتفقه، ١/ ٢٣٣.

(٦) أخرجه أحمد في مسنده، ٤/ ٢٨٤، وأبو داود في سننه، كتاب الضحايا، باب ما يكره من الضحايا، (ص٤٢٧)، رقم ٢٨٠٢، والترمذي في سننه، كتاب الأضاحي، باب ما لا يجوز في الأضاحي، (٣٥٤)، رقم ١٤٧٩، وقال: حسن صحيح.

العرجاء وزيادة [١].

- **بطريق التنبيه بالأعلى على الأدنى**: كمفهوم قوله تعالى: ﴿وَمِنۡ أَهۡلِ ٱلۡكِتَٰبِ مَنۡ إِن تَأۡمَنۡهُ بِقِنطَارٖ يُؤَدِّهِۦٓ إِلَيۡكَ﴾[٢]، ففيه تنبيه على أنه يؤدي ما كان دون القنطار، بطريق الأولى[٣].

الثاني: المفهوم المساوي: وهو ما كان المسكوت عنه مساويا لحكم المنطوق به، كمفهوم قوله ﷺ: **(لا يقضينّ حكم بين اثنين وهو غضبان)**[٤]، بأنّ الهمّ المزعج، والخوف المقلق، والجوع، والظمأ الشديد، وشغل القلب المانع من الفهم، يمنع من القضاء، لأنّها مساوية للغضب في معنى الإدهاش والتشويش المانع من كمال الفهم[٥].

وكعادة الأصوليين فقد أصبح مفهوم الموافقة وما ينشأ عنه من أقسام مناسبةً لتعدّد الألقاب والتسميات، فسمّاه الحنفيّة بـ **(بدلالة النّص)** [٦]، وقال عنه الجمهور: **تنبيه الخطاب، وفحوى الخطاب، ولحن الخطاب وهو ما لاح معناه في أثناء اللفظ**، وبعضهم خصّ فحوى الخطاب بالمفهوم الأولوي، ولحن الخطاب بالمفهوم المساوي[٧]، ولا حجْرَ في هذه التّسميات[٨].

والذي تكشّف من منهج الأصوليين في مفهوم الموافقة هو:

أولا: اتفاق الأصوليين من الجمهور والحنفيّة على حجيته: قال الباقلاني: « قال به

---

(١) ينظر: أبو يعلى، العدّة، ٣/ ١٣٣٤-١٣٣٥.

(٢) من الآية ٧٥، من سورة آل عمران.

(٣) ينظر: الخطيب البغدادي، الفقيه والمتفقّه، ١/ ٢٣٣.

(٤) سبق تخريجه، (ص٢٤٧) من هذه الدراسة.

(٥) ينظر: ابن القيم، إعلام الموقعين، ٢/ ٣٨٣.

(٦) ينظر: السرخسي، ١/ ٢٤١، والبخاري، كشف الأسرار، ١/ ٧٣ ،والتفتازاني، التلويح على التوضيح، ١/ ٢٦١.

(٧) ينظر: ابن السمعاني، قواطع الأدلة، ١/ ٢٣٦-٢٣٧، والشيرازي، شرح اللمع، ١/ ٤٢٤، وشرح العضد، (ص٢٥٥)، والسبكي، الإبهاج،١/ ٣٧٦، والمرداوي، التحبير، ٦/ ٢٨٧٧، والزركشي، تشنيف المسامع، ١/ ١٦٦.

(٨) ينظر: الغزالي، المستصفى، ٣/ ٤١١، والقرافي، شرح تنقيح الفصول، (ص٥٣).

الكافّة بلا اختلاف»[1]، فهو «من حيث الجملة مجمعٌ عليه»[2]، ولم يعبأ الأصوليون كثيرا في مخالفة بعض أهل الظاهر والإمام ابن حزم في إبطال دلالته[3]، بل عدّو ذلك مكابرة[4] وشذوذا[5]، فهو معلوم بضرورة اللفظ، والمستريب فيه مُشكّك في الضرورة، وكان ينبغي من أهل الظاهر قبول ما وافق ظاهر الخطاب، حتى استكثر ابن رشد ذلك عليهم، وقال: «لا ينبغي لها أن تُنازِع فيه، لأنّه من باب السمع، والذي يردّ ذلك يردّ نوعا من خطاب العرب»[6]، كما رأى ابن تيميّة أنّ «إنكاره – أي: مفهوم الموافقة– من بدع الظاهرية التي لم يسبقهم بها أحد من السلف»[7].

ثانيا: أنّ مفهوم الموافقة من سلالة دلالة سياق الكلام: فلا يدلّ عليها مجرّد اللفظ، بمعنى أنّ المعنى الموافق «**غير مفهوم من مجرد اللفظ العاري عن القرينة**»[8]، بل لا بدّ من فهم الكلام وما سيق له، كما فهمنا موافقة تحريم الضرب من قول الله تعالى: ﴿**فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ**﴾[9]، بأنّ الآية سيقت لتعظيم الوالدين واحترامهما، وإلا فمجر اللفظ لا يدلّ عليه، إذ لا مانع لغةً أنّ السلطان يأمر بقتل أخيه المنازِع له، ويقول لجلّاده: (اقتله، ولا تهنه، ولا تقل له أف)، فلا يكفي الاعتماد في مفهوم الموافقة على مجرّد اللفظ، بل لا بدّ من معرفة مقصود الكلام من سياقه[10].

---

(١) الجويني، التلخيص، (ص٢٢٥).

(٢) الزركشي، البحر المحيط، ٣/ ٩٥، وينظر الآمدي، الإحكام، ٣/ ٧١.

(٣) ينظر: ابن حزم، الإحكام، ٧/ ١١٩١.

(٤) ينظر: الزركشي، البحر المحيط، ٣/ ٩٥، والشوكاني، إرشاد الفحول، ٢/ ٣٨.

(٥) ينظر: ابن عقيل، الواضح، ٣/ ٢٥٨، وآل تيمية، المسودة، ٢/ ٦٧٣.

(٦) بداية المجتهد، ١/ ١١.

(٧) الفتاوى الكبرى، ١/ ٣٣٦، ومجموع الفتاوى، ٢١/ ٢٠٧.

(٨) الغزالي، المستصفى، ٣/ ٥٧٩.

(٩) من الآية ٢٣، من سورة الإسراء.

(١٠) ينظر: الغزالي، المستصفى، ٣/ ٣١٢، و٣/ ٥٨٠،وابن السمعاني، قواطع الأدلة، ١/ ٢٣٧، والآمدي، الإحكام، ٣/ ٦٧.

ثالثا: اختلاف الأصوليين في تكييف مفهوم الموافقة الدّلالي: فالملاحَظ أنّ دلالته **خطابيّة من جهة دلالة اللفظ على المفهوم بالضرورة، وقياسيّة من جهة أنّه قياس في معنى الأصل**، وعلى أساس ذلك اختلف الأصوليون في تكييفه اختلافا لفظيّا على منهجين، هما:

١- **إلحاقه بالقياس وتكييفه به**: وسمّوه بـ **(القياس الجلي)**، وهو ما كانت علته في معنى الأصل[١]، أو قُطِع فيه بنفي الفارق[٢]، وذلك لأنّه يحتاج إلى نوع اجتهاد من كونه مفهوما من سياق الكلام[٣]، «ولأنّه إلحاق المسكوت عنه بالمنطوق به في الحكم لاشتراكهما في المقتضى، وهو حقيقة القياس»[٤]، وذلك ما صرّح به الشافعي واتّبعه بعض الشافعيّة لمجرّد تسمية الشافعي له قياسا[٥]، قال الشيرازي: «وهو الصحيح، لأنّ الشافعي - رحمه اله – سمّاه القياس الجلي»[٦].

٢- **تكييفه بالدلالة اللغويّة**: وهو الذي أثبته الحنفيّة[٧] وكثير من المحقّقين كابن عقيل[٨]، والغزالي[٩]، والآمدي[١٠]، وابن تيميّة[١١]، لأنَّ العربَ إذا أرادَت تركَ التطويلِ والمبالغةَ في الاختصار نبَّهت على المعنى الزّائد بفحوى الّلفظ لا بالقياس عليه، ولأنّ القياس معنى مستنبط بالرأي ممّن له حقّ الاجتهاد في الشرع، وأمّا

---

(١) ينظر: الغزالي، المستصفى، ٤/ ١٢٥.

(٢) ينظر: الآمدي، الإحكام، ٤/ ٢٠٣.

(٣) ينظر: ابن السمعاني، قواطع الأدلة، ١/ ٢٣٦.

(٤) الطوفي، شرح مختصر الروضة، ٢/ ٧١٧.

(٥) ينظر: الرسالة، (ص٥١٢)، وينظر: الجويني، البرهان، ١/ ٢٩٨، والشوكاني، إرشاد الفحول، ٢/ ٣٧.

(٦) شرح اللمع، ١/ ٤٢٣.

(٧) ينظر: أصول السرخسي، ١/ ٢٤١، والبخاري، كشف الأسرار، ١/ ٧٣.

(٨) ينظر: الواضح، ٣/ ٢٦٥.

(٩) ينظر: المستصفى، ٣/ ٥٨٠.

(١٠) ينظر: الإحكام، ٣/ ٦٨.

(١١) ينظر: مجموع الفتاوى، ١٥/ ٤٤٧

معرفة مفهوم الموافقة فيشترك فيه كلّ مَن له بصر في اللغة، فقيها كان أو غير فقيه، فهو معروف من اللغة باضطراد لا بحكم النظر والاستدلال، حتى لا يصح أن يغلط فيه غالط ولا أن يشكّ فيه شاك[1]، وما في مفهوم الموافقة من مشابهة القياس فهو من باب «**الجمع بين المنصوص وغير المنصوص بالمعنى اللغوي**»[2].

الثاني: مفهوم المخالفة، وحجيتها، وأنواعها: (دليل الخطاب).

وهو في اصطلاح الأصوليين: (**تعليق الحكم بأحد وَصْفَي الشيء، للدّلالة على نفي الحكم المذكور عمّا خالف ذلك الوصف**)[3]، ويَفْترض هذا التّعريف أنّ للمذكور صفتين، فيُعلّق الحكم بإحدى الصفتين ويسكت عن الأخرى، فيدلّ التّعليق على نفي الحكم عمّا خالف تلك الصفة[4].

ويُطلق على مفهوم المخالفة (**دليل الخطاب**)، «لأنّ دليله من جنس الخطاب، أو لأنّ الخطاب دالّ عليه»[5]، وأطلق عليه الحنفيّة: (**المخصوص بالذكر**)، وقالوا: «المخصوص بالذكر حكمه مقصور عليه، ولا دلالة فيه على أنّ حكم ما عداه بخلافه»[6].

ومن أمثلته المطروقة عند الأصوليين:

- دلالة قوله تعالى: ﴿لَا تَقْتُلُوا۟ ٱلصَّيْدَ وَأَنتُمْ حُرُمٌۚ وَمَن قَتَلَهُۥ مِنكُم مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ ٱلنَّعَمِ﴾[7]، على «أنّ تخصيص العمد بوجوب الجزاء به يدلّ على نفي وجوب الجزاء

---

(١) ينظر: المراجع الأربعة السابقة، وابن السمعاني، قواطع الأدلة، ١/ ٢٣٦.

(٢) البخاري، كشف الأسرار، ١/ ٧٣.

(٣) ينظر: الغزالي، المستصفى، ٣/ ٤١٣، والشيرازي، شرح اللمع، ١/ ٤٢٨.

(٤) ينظر المرجع السابق، وابن السمعاني، قواطع الأدلة، ١/ ٢٣٧.

(٥) الشوكاني، إرشاد الفحول، ١/ ٣٨.

(٦) الجصاص، ١الفصول في الأصول، ١/ ١٥٤، وينظر: البخاري، كشف الأسرار، ٢/ ٢٥٣..

(٧) من الآية ٩٥، من سورة النساء.

في قتل الصيد خطأ، وهو أحد القولين لأهل العلم »[١].

- دلالة قوله ﷺ: (في سائمة الغنم إذا كانت أربعين ففيها شاة)[٢]، على أنّ حكم غير السائمة بخلافها، لأنّ « تخصيص وجوب الزكاة بالسائمة يدلّ على أنها لا تجب في المعلوفة »[٣].

ويرى القرافي[٤] و تبعه الطوفي[٥]، أنّ المخالفة بين المنطوق والمفهوم من باب **مخالفة النقيض لا الضدّ**، وذلك في إثبات نقيض المنطوق به للمسكوت عنه، « **لأنّ الحاصل من المفهوم سلب حكم المنطوق، كسلب وجوب الزكاة الثابت في السائمة عن المعلوفة، والنقيض أعمّ من الضدّ** »[٦]، فيضعف الاستدلال بمفهوم قول الله تعالى: ﴿ وَلَا تُصَلِّ عَلَىٰٓ أَحَدٍ مِّنْهُم مَّاتَ أَبَدًا ﴾[٧]، على وجوب صلاة الجنازة، بمقتضى أنّ منطوق الآية تحريم الصلاة على المنافقين ومفهومها وجوب الصلاة على المسلمين، وليس كذلك، لأنّ مفهوم مخالفة تحريم الصلاة على المنافق هو عدم التحريم، لأنّ المعتبر النقيض وليس الضدّ، وعدم التحريم أعمّ من الضدّ، لأنّ عدم التحريم يقع مع الوجوب والنّدب والإباحة والكراهة.

حجيّة مفهوم المخالفة:

تعدّ حجية دلالة مفهوم المخالفة أبرز مشارات الخلاف بين منهجي الجمهور والحنفيّة في الدّلالات وأكثرها حضورا[٨]، بل هي وراء كثير من اختلاف المنهجين في

---

(١) الطوفي، شرح مختصر الروضة، ٢/ ٧٢٤.

(٢) سبق تخريجه (ص٢٣٦) من هذه الدراسة.

(٣)الطوفي، شرح مختصر الروضة، ٢/ ٧٢٥.

(٤) ينظر: الفروق، ٢/ ٧٠، وشرح تنقيح الفصول، (ص٥٥)، وينظر: الزركشي، البحر المحيط، ٣/ ٩٦.

(٥) ينظر: شرح مختصر الروضة، ٢/ ٧٥٣.

(٦) المرجع السابق.

(٧) من الآية ٨٤، من سورة البقرة.

(٨) قال ابن عقيل عن دليل الخطاب (مفهوم المخالفة) في الواضح، ٢/ ٤٣: (وفيها خلاف كبير بين أهل الأصوليين

=

طرق دلالات الألفاظ على المعاني، ولأجل محوريّة الخلاف فيها أصبح إطلاق المفهوم في كثير من الأحيان ينحصر في مفهوم المخالفة عند الجمهور المعتبرين به، كما تحاشى الحنفية لفظ المفهوم في اصطلاحاتهم الدلاليّة انسجاما مع مبدئهم المانع للاستدلال به، فالدّلالات عندهم تقترن بالنّص وتلتزم منطوقه، كعبارة النص واقتضائه وإشارته ودَلالته، **فالمعنى المنطوق به بمقصوده وسياقه هو محكّ النّظر عند الحنفيّة ولا اعتبار للمفهوم المسكوت عنه.**

وفي المسألة قولان:

القول الأول: يرى أنّ مفهوم المخالفة حجة بشروطه، وشروطه يعود في الجملة إلى شرط واحد، وهو: **أن لا يظهر لِتخصيص المذكور بالذكر فائدة سوى اختصاصه بالحكم عمّا لم يُشاركه في الصفة المذكورة، فإذا ظهرت فائدة أخرى كالتخصيص بوصف أغلبي فإن المفهوم يبطل**، وهو قول عامّة الجمهور من غير الحنفيّة وبعض المتكلّمين[1].

واستدلّوا بدليل لغوي وآخر عقلي:

فأمّا اللغوي: فلكونه على مقتضى فهم أهل اللغة من لغتهم، كما ورد في الحديث عن عبد الله بن الصامت، عن أبي ذر، قال: قال رسول ﷺ: **(يقطع الصلاة الحمار، والمرأة، والكلب الأسود)**، قلت: يا أبا ذر، ما بال الكلب الأسود من الكلب الأحمر من الأصفر؟ قال: سألت رسول الله ﷺ كما سألتني فقال: **(الكلب الأسود شيطان)**[2]، «فَفهِمَا من تعليق الحكم على الموصوف بالسّواد: انتفاءَه عمّا سواه»[1]، والصحابة

= والفقهاء في أصله، هل هو دليل أم لا؟).

(1) ينظر: القرافي، شرح تقيح الفصول، (ص٥٦)، والغزالي، المستصفى، ٣/ ٤١٤، وابن السمعاني، قواطع الأدلة، ١/ ٢٣٨، والآمدي، الإحكام، ٣/ ٧٢، وأبو يعلى، العدة، ٢/ ٤٤٩، وابن عقيل، الواضح، ٣/ ٢٦٧، وابن قدامة، روضة النظر، ٢/ ١١٤.

(2) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الصلاة، باب قدر ما يستر المصلي، (ص٢٠٩)، رقم ١١٣٧.

هم قُطْب العرب وفصحاؤهم، كذلك فهم علماء اللّغة المتقدّمون أنّ مفهوم قوله ﷺ: (ليّ الواجد يحل عرضه وعقوبته)[2]، يدلّ على أنّ ليّ المعدوم لا يحلّ عرضُه وعقوبته.[3].

وأمّا العقلي: فلأنّ تخصيص الشيء بالذكر لا بدّ له من فائدة، إذ لو استوت السائمة والمعلوفة فلِمَ خَصَّ السائمة بالذكر مع عموم الحكم؟ والحاجة إلى البيان تعمّ القسمين، فلو قال: (في الغنم الزكاة) لكان أخصر في اللفظ وأعمَّ في بيان الحكم، فالتطويل لغير فائدة يكون لكنةً في الكلام وعيًّا، فظهر أن القسم المسكوت عنه غير مساو للمذكور في الحكم[4].

ونوقش: بأنّ البواعث على فائدة التخصيص كثيرة، كالتأكيد والاحتياط للمذكور، ومنها اختصاص أحد البواعث بالحكم وليس كلها، فلا يلزم حصر الفائدة في مفهوم المخالفة، وإلا فهو تحكّم[5].

القول الثاني: يرى عدم حجية مفهوم المخالفة، وأنّ حكم المخصوص بالذكر مقصور عليه، ولا دلالة فيه على أنّ حكم ما عداه بخلافه ،وهو قول الحنفيّة[6]، وكثير من المتكلمين[7].

---

(1) ابن قدامة، روضة الناظر، ٢/ ١٢٠.

(٢) سبق تخريجه (ص٦٢١) من هذه الدراسة.

(٣) ينظر: ابن السمعاني، قواطع الأدلة، ١/ ٢٤٣، وابن عقيل، الواضح، ٣/ ٢٦٨، والآمدي، الإحكام، ٣/ ٧٣. وهو فهم المحدّث اللغوي أبي عبيد القاسم بن سلام في كتابه غريب الحديث، ٢/ ١٧٥.

(٤) ينظر: الآمدي، الإحكام، ٣/ ٧٧، وابن قدامة، روضة الناظر، ٢/ ٢٢١.

(٥) ينظر: الغزالي، المستصفى، ٣/ ٤٢٩، وابن قدامة، روضة الناظر: ٢/ ١١٧.

(٦) ينظر: الجصاص، الفصول في الأصول، ١/ ١٥٤،وأصول السرخسي، ١/ ٢٥٥، والبخاري، كشف الأسرار، ٢/ ٢٥٣، وأمير حاج، التحبير والتقرير، ١/ ١١٧، وبعضهم استدل بمفهوم مخالفة المخصوص بذكر العدد فقط، كقوله ﷺ: (خمس يقتلهن المحرم في الحرم: الغراب، والحدأة، والعقرب، والفأرة، والكلب العقور)-أخرجه البخاري رقم ١٨٢٩ -فقال: فيه دليل على أنّ غير الخمس لا يُقتلن، ينظر: الجصاص، الفصول في الأصول، ١/ ١٥٦.

(٧) ينظر: الجويني، التخليص، (ص٢٢٦)، وابن عقيل، الواضح، ٢/ ٤٤، والغزالي، المستصفى، ٣/ ٤١٥ والشيرازي، =

واستدلّوا باللغة، وقالوا «**اللغة على خلافه**»[1]، وذلك من أوجه، منها:

١- أنّ ما عدا المنطوق مسكوت عنه، والمسكوت عنه ليس له حكم يؤخذ من المنطوق، فلم يَثبُت أنّ المنطوق يتناول المسكوت نفيا ولا إثباتا عن أهل اللغة، لا بنقل متواتر ولا بما يجري مجرى التواتر[2].

ونوقش: بعد التسليم، بل تناول المنطوق للمسكوت عنه متعارف عليه في كلام العرب ومعقول لسانها، فإنّ القائل منهم يقول: مَن دخل الدار فأعطه درهما، ويقول:إن دخله عربي فأعطه درهما، وهو يريد بالكلام الأوّل كلَّ من يدخل، ولا يريد بالثاني غير العربي[3].

٢- أنّ العرب تُعلّق الحكم على الصفة مع مساواة المسكوت عنه، ومنه قوله تعالى: ﴿ وَلَا تَقْتُلُوٓاْ أَوْلَٰدَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَٰقٍ ﴾[4]، فالنّهي عن قتل الأولاد وقع معلّقا بخشية الإملاق، وهو منهي عنه أيضا في حال عدم خشية الإملاق[5].

ونوقش: بأنّ دليل الخطاب حجة بشرط عدم ظهور فائدة تُلغي اختصاص الحكم به، ككونه الأغلب، أو غير ذلك، لأنّ دليل الخطاب يدلّ على المخالفة من طريق الظاهر لا الصريح، والظاهر يجوز رفعه بدليل آخر، كظاهر العموم في دلالته على الاستغراق والأمر في دلالته على الوجوب، فإذا قام الدليل على تخصيص العام وكون الأمر على خلاف ما وضع له جاز.[6].

= شرح اللمع، ١/ ٤٢٨.

(١) الجصاص، الفصول في الأصول، ١/ ١٥٤.

(٢) ينظر: المرجع السابق، وأصول السرخسي، ١/ ٢٥٥.

(٣) ينظر: ابن السمعاني، قواطع الأدلة، ١/ ٢٤٩.

(٤) من الآية، ٣١، من سورة الإسراء.

(٥) ينظر: الجصاص، الفصول في الأصول، ١/ ١٥٦.

(٦) ينظر: ابن عقيل، الواضح، ٣/ ٢٨٢-٢٨٣، وابن قدامة، روضة الناظر، ٢/ ١٢٤.

٣- أنّه يصح في اللغة أن يقال:أعط القصار والطوال، كما لو قال: رأيت القصير، وقال بعد ذلك: والطويل، ولم يكن مناقضة[1].

ونوقش: بأنّ عطف مخالفة الصفة على الصفة يرفع التخصيص ويُلغيه، فهو دليل خارج مسألة النّزاع[2]، مثل تخصيص العام وتقييد الإطلاق وصرف الأمر عن مقتضاه، فكلها ظواهر يجوز مخالفتها[3].

٤- أن الخبر عن ذي صفة لا ينفي غير الموصوف، فإذا قال: قام زيد الأسود، لم يدل على نفيه عن الأبيض، وإن لزم ذلك فهو بهت واختراع على اللغات[4]، وفي نظري أنّ ذلك أحسن ما استدلوّا به، وعليه مناقشة.

ونُوقش: بأنّ الخبر المحض لا مفهوم لصفته، كما أفاده أبو الوفاء ابن عقيل بأنّ «المُخبر ليس من شرط إخباره أن يكون محيطا بعلم مَن قام ومَن لم يقم، ومَن زكّا، ومَن لم يزكِّ، بل يجوز أن يكون عالما بما أخبر به فقط، فكذلك إذا قال: زيد قام. لم يُحكم عليه بأنه يتضمّن كلامه أن عمرا لم يقم»[5]، وذلك بخلاف سياق الصفة في الإنشاءات الكلاميّة،فهي تقتضي مفهوم المخالفة، كما «إذا قال: اشتر لي خبزا سميذا، أو لحما طريا، ورطبا جنيا وهو يعلم أن الخشكار من الخبز، والبائت من اللحم والرطب يباع ويبتاع، علمنا أنه تَنَكّب ذكر ذلك على بصيرة لكراهته له، فصار النفي مُدرجا في الإثبات»[6]، بذلك تبيّن إلغاء مفهوم المخالفة في سياق الخبر المحض، ورجحانه في سياق الطلب والوعد والوعيد، وهو نقاش حسن على هذا الدليل الوجيه.

---

(١) ينظر: الغزالي، المستصفى، ٣/ ٤١٨.

(٢) ينظر: ابن السمعاني، قواطع الأدلة، ١/ ٢٤٩.

(٣) ينظر: ابن عقيل، الواضح، ٣/ ٣٨٣.

(٤) ينظر: الغزالي، المستصفى، ٣/ ٤١٦، و البخاري، كشف الأسرار، ٢/ ٢٥٧.

(٥) الواضح في أصول الفقه، ٣/ ٢٨٦.

(٦) المرجع السابق.

والراجح – والعلم عند الله-: هو حجيّة مفهوم المخالفة بشرطين، هما:

- أن لا يظهر لِتخصيص المذكور بالذكر فائدة سوى اختصاصه بالحكم عمّا لم يُشاركه في الصفة المذكورة.
- أن لا يكون تخصيص المذكور في سياق خبر محض، فإن كان في سياق خبر محض فهو لِمجرّد التعريف ولا مفهوم له، والسياق المترشّح لدلالة مفهوم المخالفة هو:
  - سياق الطلب كقول: اعتق رقبة مؤمنة.
  - سياق الوعد والوعيد كقول: المؤمن الصادق له الجنة.
  - سياق الخصومة كقول أحد طرفي الخصومة: ما أنا بزان، فإنّه يُفهم من هذا التعريض القذف لِمخاصمه[1].

ومسوّغ الترجيح: هو ظهور قصد التخصيص بالصفة في بعض السياقات الكلاميّة، إذ « **لا يُتصوّر اختلاف الصفة مع اتفاق المعنى** »[2] دائما وأبدا، وإنّما اشترطنا بعض سياقات المفهوم وليس كلّ سياقاته لأنّ دلالة المفهوم منتمية للمعنى السياقي وليس اللفظي، فينبغي « أن يُنظر عند ورود الخطاب بالشرط أو الصفة إلى سياق الكلام وما تقدّمه، وما يخرج عليه الخطاب، فإن وجد دليل يدلّ على الجمع بين المسكوت عنه وبين المذكور صير إليه، وإن لم يوجد دليل صير الحكم إلى ذكره »[3].

أنواع المفهوم:

يتنوّع المفهوم (دليل الخطاب) بحسب الصفة المُخصّصة إلى أنواع، وبالرغم أنّ الأصوليين لا يتّفقون على عدد هذه الأنواع واستواء حجيتها، إلا إنّ القائلين بالمفهوم يتّفقون على أنّ مفهوم المخالفة ناشئ في الجملة عن استخدام أنواع من القيود القبليّة

---

(١) ينظر: المرجع السابق، ٣/ ٢٨٧.

(٢) ابن السمعاني، قواطع الأدلة. ١/ ٢٤٨.

(٣) الباجي، الإشارة، (ص٢٩).

والبعديّة، كالشّروط والصفات والأعداد، وهي التي يسمّونها أنواع المفهوم، وهي بحسب مراتبها في قوّة الدلالة على مفهوم المخالفة:

١- **مفهوم الغاية**: وهو (دلالة تعليق اللفظ بإحدى أدوات الغاية المقتضية بأن حكم ما بعدها مخالف لِما قبلها)، وللغاية لفظان هما: (إلى، حتى)، كقوله تعالى: ﴿فَقَٰتِلُواْ ٱلَّتِي تَبۡغِي حَتَّىٰ تَفِيٓءَ إِلَىٰٓ أَمۡرِ ٱللَّهِ﴾[1]، فإنّ مفهومه ترك قتال الفئة الباغية بعد أن تفيء إلى الحقِّ. وقد أقرّه بعض منكري المفهوم، لأنّ دلالة الغاية على انتهاء الحكم بانتهائها مأخوذ من اللغة.

٢- **مفهوم الشرط**: وهو (دلالة اللفظ المقيَّد بشرط على ثبوت نقيض حكمه عند انتفاء شرطه)، والظّاهر أنّ القائل به الشرط يخصّه بالشرط السببي، وهو كلّ قضيّة شرطيّة تعبّر عن ارتباط سببي بين جملتين، كقوله تعالى: ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهۡرَ فَلۡيَصُمۡهُ﴾[2]،فمنطوقه وجوب الصوم بشرط الشهود، ومفهومه عدم الوجوب بعدم الشهود، وقد عمّم القرافي العلاقة السببيّة على كلّ أدوات الشرط اللغوية بقاعدة دلاليّة تقول: «**الشروط اللغوية أسباب، لأنه يلزم من وجودها الوجود ومن عدمها العدم**»[3]، وفي نظري أنّ ذلك لا يصدق على كلّ أدوات الشرط، فمنها ما لا تستلزم السببيّة، مثل صيغة: (أينما تذهب أذهب)، وصيغة: (متى تذهب أذهب معك)، فمصطلح الشرط في النحو العربي ملتبس، وهو أعمّ من حصره في قاعدة دلاليّة كقاعدة القرافي، والأصوب وجوب مراعاة السياق السببي في مفهوم الشرط، فإن لم يُفهم من السياق فلا مفهوم للشرط، كقول: (إن دخلت الدّار فلستِ بطالق)، فلا يقع إذا لم تدخل، لأنّ الأصل عدم وقوع الطلاق، والدخول ليس هو سبب عدمه[4].

(١) من الآية ٩، من سورة الحجرات.

(٢) من الآية١٨٥، من سورة البقرة.

(٣) شرح تنقيح الفصول، (ص٨٥)، وينظر: الفروق، ١/ ١٠٧، (الفرق الثالث).

(٤) ينظر: الغزالي، المستصفى، ٣/ ٤٢٨.

٣- **مفهوم التقسيم**: وهو (ما يُفهم من تقسيم المحكوم عليه بقسمين، وتخصيص كل قسم ببعض الأوصاف التي تطرأ وتزول)، ومثاله قوله ﷺ: **(الثيّب أحقّ بنفسها من وليّها، والبكر تُستأذَن)**[(١)]، فمنطوقه واضح، ومفهومه أنّ كل قسم يُخالف الآخر في حكمه، لأنّه مختصّ بوصف لا يُشاركه الآخر فيه، وأكثر الأصوليين يعتبر مفهوم التقسيم من مفهوم الصفة، وبعضهم أفرده بالذكر، لأنّ التقسيم أَفهَم التخصيص الذي هو أقوى مرتبة من مجرّد ذكر الوصف، والفرق بينهما باعتبار أن مفهوم الصفة يُذكر فيه الاسم العام ثمّ يخصّص بالصفة، ومفهوم التقسيم (التخصيص) يُسند الحكم إلى نفس الصفة، ولا يُذكر العام.

٤- **مفهوم الصفة**: وهو (دلالة الصفة الخاصّة بذكرها عُقيب العام في معرض التخصيص والإثبات)، والصفة عند الأصوليين هي بمعناها الواسع الذي يشمل أنواعا أكثر ممّا يدلّ عليه مصطلح الصفة في النحو العربي، لِتشمل النعت والحال والظرف والجار والمجرور، ونحو ذلك، كمفهوم الوصف في الجملة الحاليّة من قوله تعالى: ﴿وَلَا تُبَٰشِرُوهُنَّ وَأَنتُمۡ عَٰكِفُونَ فِي ٱلۡمَسَٰجِدِ﴾[(٢)]، فمنطوقه النهي عن المباشرة حال الاعتكاف ، ومفهومه جوازه في غير حال الاعتكاف.

٥- **مفهوم العدد**: وهو ما يُفهم من تخصيص المذكور بعدد محصور، كقوله تعالى: ﴿فَٱجۡلِدُوهُمۡ ثَمَٰنِينَ جَلۡدَةً﴾[(٣)]، فهو دالّ بمنطوقه على الثمانين، وبمفهومه على عدم إجزاء ما نقص وعلى منع ما زاد عليها، وقال به أكثر القائلين بالمفهوم، لأنّ مفهوم العدد من مفهوم الصفة، لأنّ المقدّر أحد صفات الشيء.

٦- **مفهوم اللقب**: وهو (دلالة تعليق الحكم بالاسم، الدالّ على أنّ ما عداه

---

(١) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب النكاح، باب استئذان الثيّب في النكاح بالنطق، والبكر بالسكوت، (ص٥٩٦)، رقم ٣٤٧٦.

(٢) من الآية ١٨٧، من سورة البقرة.

(٣) من الآية ٤، من سورة النور.

بخلافه)، والمقصود باللقب عند الأصوليين هو الاسم الذي ليس بوصفٍ، وهو إمّا اسم ذات كقول: (زيد قائم)، وإمّا اسم معنى كقول: (الزم طلبَ العلم)، أو اسم جنس كقول: (زكِّ عن الغنم)، وهو أضعف أنواع المفهوم، فجمهور العلماء القائلين بالمفهوم يذهبون إلى أنّ مفهوم اللقب ليس بحجّة، إذ لا تلازم بين اللقب واللقب الآخر في تعليق الحكم على أحدهما، بخلاف تعليق الحكم على الصفات المقتضي اتفاق المعنى مع اتفاق الصفة واختلافه مع اختلافها، وقد ظهر «**من حسن اللغة ولسان العرب أنّ الأسامي (الألقاب) تختلف على اتّفاق المعاني، ولا يُتصوّر اختلاف الصفة مع اتّفاق المعنى**»[1] و«**إنّما ضَعُفَ –مفهوم اللقب- لعدم رائحة التعليل فيه، فإنّ الصفة تُشعر بالتعليل، وكذلك الشرط ونحوه، بخلاف اللقب لجموده بعدم التعليل فيه**»[2]، ولأنّ مقتضى القول به يسدّ باب القياس، حتى يقتضي عدم جريان الربا في غير أنواعه الستة[3].

(١) ابن السمعاني، قواطع الأدلة. ١/ ٢٤٨.

(٢) القرافي، شرح تنقيح الفصول، (٥٦)، وينظر/ الفروق، ٢/ ٧١.

(٣) تنظر هذه الأنواع في: الآمدي، الإحكام، ٣/ ٧٠، والشوكاني، إرشاد الفحول، ٢/ ٤٢، والفوزان، تيسير الوصول، (ص٢٦٩)، ود/ عياض السلمي، أصول الفقه الذي لا يسع الفقيه جهله، (ص٣٨٧).

المطلب الثالث: العلاقة بين دلالة المنظوم ودلالة غير المنظوم

١ - اتّفاق دلالَتي المنظوم وغير المنظوم وافتراقهما:

أوّلاً: اتّفاق الدّلالتين:

تتّفق دلالة المنظوم مع دلالة غير المنظوم في أمرين أساسين، هما:

الأول: انتماؤهما للدّلالة اللفظيّة: فكلاهما مفهومان من اللفظ، وذلك على أساس «أنّ الألفاظ ظروف حاملة للمعاني، والمعاني المستفادة منها تارة تُستفاد من جهة النطق والتصريح، وتارة من جهة التعريض والتلويح، والأول: ينقسم إلى نص إن لم يحتمل، وظاهر إن احتمل، والثاني: هو المفهوم»[1]

فالمنظوم (المنطوق) مفهوم من اللفظ نطقا، ولِذلك خُصّ باسم (المنطوق)، وغير المنظوم (المفهوم) مفهوم من فحوى اللفظ التزاما، فخُصّ باسم (المفهوم) تمييزا بين الأمرين، **وإلّا فإنّ اسم المفهوم هو المعنى العام المشترك بينهما**[2].

ثانيا: في حاجتهما للنقل والعقل: فإنّ غلبة الدلالة اللفظيّة على المنطوق لم يجعلها خالية من الاستدلال النظري العقلي، وغلبة الدّلالة العقليّة على المفهوم لم يجعلها طليقة من الدلالة اللفظيّة.

فأمّا حاجة المنظوم (المنطوق) للنقل الملفوظ فظاهرة اضطرارا، فإنّ دلالته من دلالة اللفظ على معناه الموضوع بإزائه، فلا يتوقّف فهمه إلّا على مجرّد النطق باللفظ، ويحتاج المنظوم للعقل في تعقّل دلالة اللفظ على معناه وتأمّل موضوعه، فإن كانت دلالته ظاهرة صريحة فلا يحتاج إلا لأدنى تأمّل، وإن كانت غير ظاهرة وتحتاج إلى قرينة

---

(١) الزركشي، البحر المحيط، ٣/ ٨٨، وينظر: ابن السمعاني، قواطع الأدلة، ١/ ٢٤٤، والطوفي، شرح مختصر الروضة، ٢/ ٧٠٤.

(٢) ينظر: الآمدي، الإحكام، ٣/ ٦٦، والزركشي، البحر المحيط، ٣/ ٨٨، وتشنيف المسامع، ١/ ٣٢٩، وابن أمير حاج، التقرير والتحبير، ١/ ١١١.

كالمجاز - والمجاز من المنطوق الصريح[1] - فإنّه يحتاج إلى مزيد تأمّل واستدلال عقلي في استبيان المعنى بالقرينة المقاليّة أو الحاليّة، وإذا كان المنطوق مجملا - والمجمل من المنطوق الصريح[2]- فإنّه يحتاج إلى تعقّل واجتهاد في بيان معناه وتفصيل إجماله، فاتّضح بذلك حاجة المنظوم (المنطوق) للفظ المنقول والتأمّل المعقول.

وأمّا حاجة غير المنظوم (المفهوم) للعقل فظاهرة من كون دلالة المفاهيم التزاميّة عقليّة، تُستنبط دلالتها بواسطة تعقّل اللفظ والنّظر في لوازمه، كذلك يحتاج المفهوم للفظ المنقول، لأنّه بالأساس دلالة لفظيّة، ودلالته العقليّة لا تتمكّن من الاستدلال إلا بواسطة لحن اللفظ وفحواه وإشاراته، فالمفهوم « **من لحن القول وبيان اللسان** »[3]، كما في قول الله تعالى: ﴿**وَلَتَعْرِفَنَّهُمْ فِي لَحْنِ الْقَوْلِ**﴾[4]،

وازدواجيّة الاستدلال بالنقل والعقل في الدلالات اللفظية نظريّة مسلمة في المنهاج الأصولي الدّلالي، إذ يرى الأصوليون أنّ « **اللفظ قد دلّ من جهتين: بنصه ومفهومه، ففي نصّه - النقل - إلمامُنا لشيء، وفي مفهومه - العقل - ما عداه، وهذا من لطف لسان العرب** »[5]، وبحسب توفيق الشاطبي في موافقاته فإنّ « **كلّ واحد من الضربين - النقل والعقل - مفتقر إلى الآخر،** لأنّ الاستدلال بالمنقولات لا بدّ فيه من النظر، كما أنّ الرأي لا يعتبر شرعاً إلا إذا استند إلى النقل »[6].

---

(١) ينظر: التفتازاني، التلويح/ ١/ ٧٩، وبادشاة، تيسير التحرير/ ١/ ٢٠٠، وحاشية العطار، ١/ ٣١٨، والشنقيطي، نثر الورود، ١/ ٧٥.

(٢) ينظر: عبد المؤمن البغدادي، قواعد الأصول مع شرحه تيسير الوصول، (ص٢٦٠)،

(٣) ابن السمعاني، قواطع الأدلة، ١/ ٢٤٤.

(٤) من الآية ٣٠، من سورة محمد.

(٥)ابن السمعاني، قواطع الأدلة، ١/ ٢٤٤.

(٦) الموافقات، ٣/ ٢٢٧.

ثانيا: افتراق الدّلالتين:

وتفترق دلالة المنظوم عن غير المنظوم في أمرين آخرين، هما:

أوّلاً: في نوعيّة الدّلالة: فإنّ دلالة المنظوم (المنطوق) تنتمي إلى دلالة المطابقة أو التضّمن، لأنّ منطوق اللفظ إمّا أن يدلّ على تمام مسمّاه، كدلالة الإنسان على الحيوان الناطق، وإمّا أن يدلّ على جزء يتضمّنه اللفظ فدلالته تضمّن، كدلالة الحيوان على الإنسان.

أمّا دلالة غير المنظوم (المفهوم) فهي من دلالة الالتزام، لأنّ المفهوم يدلّ على أمر خارجٍ عن مسمّى اللفظ لازمٍ له، وعلى أساس ذلك صنّفوا المفهوم بالدلالة العقليّة[(١)].

ثانيا: في قوّة الدّلالة: فيرى عامّة الأصوليين أنّ المنطوق أقوى دلالةً من المفهوم، بناءً على ظهور دلالة المنطوق وبُعده عن الالتباس، ويعتبرون المنطوق أصلا للمفهوم، والمفهوم تابعا لازما له، ومن أثر ذلك: أنّهم جعلوا نسخ المنطوق يفيد نسخ الفحوى، لأن الفحوى تابع للأصل، ولا يتصور بقاء التابع مع ارتفاع المتبوع[(٢)]، وقدّموا المنطوق على المفهوم في أكثر أحوال تعارضهما[(٣)].

وقد تقوى دلالة المفهوم بحسب سياق الكلام وقصد المتكلّم، حتى يكون كقوّة الدلالات القطعيّة، خاصّة في مفهوم الموافقة، فإن قصد المتكلّم هو التأكيد على موافقة المسكوت عنه للمنطوق بطريق أولوي، حيث اختار أن يكون معنى المنطوق أولى وأظهر ظهورا جليا في المسكوت عنه، كقول: فلان ما يخون في فلس، فالمفهوم أنه لا يخون أكثر من فلس من باب أولى، لهذا قالوا عن الموافقة بأنّه قياس الأولى[(٤)]،وقال ابن السمعاني: « **ونحن نجد لدلالة اللحن من الغلبة على القلب والتمكّن من الفهم ما**

---

(١) ينظر: الشوكاني، إرشاد الفحول، ٢/ ٣٦.

(٢) ينظر: الآمدي، الإحكام، ٣/ ١٦٥، والشنقيطي، مذكرة في أصول الفقه، (ص١٣٤-١٣٥).

(٣) ينظر: الآمدي، الإحكام، ٤/ ٢٥٤، والطوفي، شرح مختصر الروضة، ٣/ ٧٣٠.

(٤) ينظر/ آل تيمية، المسودة، ٢/ ٦٧٣.

نجده لنص الكلام»[1].

٢- التلازم بين المنطوق والمفهوم في الدلالة:

وجه التلازم بين المنطوق والمفهوم:

لا يصحّ الاكتفاء بدلالة منطوق اللفظ دون مفهومه، ولا الاعتبار بمفهوم اللفظ دون منطوقه، فلا يستقيم معنى اللفظ والاستدلال به إلا بالجمع بين منطوقه ومفهومه، أمّا قبول أحدهما دون اعتبار الآخر فهو عوار في الاستدلال ونقص في الفهم، فالمنطوق لا يكتمل إلا بالمفهوم، والمفهوم لا يُفهم إلا بالمنطوق.

والمفهوم يلزم المنطوق ويكون من مكمّلاته، وذلك آكد في اللزوم، وقد يلزم المفهوم المنطوق ولا يكون من مكمّلاته، ويتبيّن ذلك بالوجهين الآتيين:

- **الوجه الذي يلزم المنطوق ويكمّله:** كمنطوق تحريم التأفيف في قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾[2]،فمفهومه (تحريم ما فوق التأفيف) يلزم المعنى المنطوق ويُكمّله.
- **الوجه الذي يلزم المنطوق ولا يكمّله:** كمنطوق إباحة النّكاح ليلة الصيام ومدّه إلى غاية الفجر في قوله تعالى: ﴿فَٱلْـَٔـٰنَ بَـٰشِرُوهُنَّ﴾[3]، فمفهومه (عدم فساد مَن أصبح جنبا)، يلزم المعنى المنطوق ولا يُكمّله[4].

والمراد بكلّ حالٍ لا يكتمل إلا بمؤاخاة المفهوم للمنطوق، فالمفهوم أحد أجزاء المعنى المراد بكلّ حال، لا يكتمل المعنى إلا به، إنّما دلالته قد تخفى على المستدلّ المتمسّك بظاهر اللفظ دون باطنه، وتغيب على الذين لا يفقهون حديثا، حيث لا يفقهها إلا العالمون، فإنّ فهم الظاهر المنطوق والإعراض عن الفحوى المفهوم سبيل

---

(١) قواطع الأدلة، ١/ ٢٤٤.

(٢) من الآية ٢٣، من سورة الإسراء.

(٣) من آية ١٨٧، من سورة البقرة.

(٤) ينظر: الرازي، المحصول، ١/ ٢٣٤، والإسنوي، نهاية السول، ١/ ٣٦٠.

الظاهرية اللفظيين، والتكلّف بفهم الفحوى المُستبطَن وإلغاء المنطوق المحكم سبيل الباطنيّة المبدّلين، فيجب الاعتبار باللفظ وفحواه الذي هو سبيل الفقهاء المجتهدين(١).

فمنطوق اللفظ هو (**المعنى**) الظاهر، وفحوى اللفظ هو (**المراد**) الباطن، والفقيه المشتغل في فهم الخطاب ودقائقه كما يفهم المعنى المنطوق يجب عليه أن يعتبر بالمراد المفهوم، لأنّ « **العبرة – في الفقه – بإرادة المتكلّم لا بلفظه** »(٢)، فيسوغ بذلك القول بأنّ **(المعنى المنطوق) من نتاج الكلام اللغوي، و(المراد المفهوم) من نتاج الفقه الدلالي،** والتمسّك بالمعنى المنطوق وتجاهل المراد المفهوم من صفات الذين لا يكادون يفقهون حديثا، فـ « **إنّ الله تعالى إذا نفى الفقه أو العلم عن قوم، فذلك لوقوفهم مع ظاهر الأمر، وعدم اعتبارهم للمراد منه، وإذا أثبت ذلك، فهو لفهمهم مراد الله من خطابه، وهو باطنه** »(٣).

وعلى هذا التلازم بين المنطوق والمفهوم تُحمل ثنائية الظاهر والباطن الواردة في بعض الآثار، كما ورد عن الحسن مرسلا عن النبي ﷺ أنه قال: (**ما أنزل الله آية إلا ولها ظهر وبطن – بمعنى ظاهر وباطن – وكل حرف حد، وكل حد مطلع**)(٤)، « وفُسِّر بأن الظهر والظاهر هو ظاهر التلاوة (المنطوق)، والباطن هو الفهم عن الله لُمرادِه (المفهوم)، لأنّ الله تعالى قال: ﴿فَمَالِ هَٰٓؤُلَآءِ ٱلْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا﴾(٥)، والمعنى: لا يفهمون عن الله مراده من الخطاب، ولم يُرد أنّهم لا يفهمون نفس الكلام، كيف وهو مُنزّل بلسانهم؟ ولكن لم يحظوا بفهم مراد الله

---

(٣) ينظر: ابن القيم، إعلام الموقعين، ٢/ ٣٩٢، و السبكي، الإبهاج، ١/ ٢٨.

(٤) ابن القيم، إعلام الموقعين، ٢/ ٣٨٥.

(٣) الشاطبي، الموافقات، ٤/ ٢١٤.

(٤) أخرجه أبو عبيد في فضائل القرآن ، (ص٩٧)، وعن طريقه البغوي في شح السنة، ١/ ٢٦٢، وقال عنه ابن حزم في ألإحكام، ٣/ ٣٨٤: (مرسل لا تقوم به حجة)، وأخرجه الطبري عن ابن مسعود مرفوعا في تفسيره، ١/ ١٧، وابن حبان في صحيحه، ١/ ١٤٦، (بترتيب الإحسان)، وقال الهيثمي في المجمع، ٧/ ١٥٢: (رواه البزّار وأبو يعلى والطبراني في الأوسط، ورجال أحدهما ثقات).

(٥) من الآية ٧٨، من سورة النساء.

من الكلام، وكأنّ هذا هو معنى ما روي عن علي -رضي الله عنه- أنه سُئل: هل عندكم كتاب، قال: (لا، إلا كتاب الله، أو فهم أعطيه رجل مسلم، أو ما في هذه الصحيفة...)[1] الحديث... »[2]، فالكتاب يُمثّل المعنى المنطوق، والفهم يمثّل المراد المفهوم، وكلاهما من دلالة اللفظ غير خارج عنه ولا زائد عليه.

ثمرة التلازم بين المنطوق والمفهوم:

من ثمرات التلازم بين دلالتي المنطوق والمفهوم تكثير معاني اللفظ واستثماره في الدلالة على الأحكام الكثيرة، فيستند المجتهد إليه أكثر من استناده إلى الأدلة الأخرى المختلف فيها، وذلك في حمل اللفظ على منطوقه ومفهومه، فيدلّ بفحواه ومُقتضاه على الأحكام الحادثة والمُتجدّدة دون الحاجة إلى إعمال أدلة الرأي كالقياس والاستحسان والصالح المرسلة ، لِهذا « يتفاوت النّاس في مراتب الفهم في النصوص، فإنّ منهم مَن يفهم من الآية حكما أو حكمين، ومنهم من يفهم منها عشرة أحكام أو أكثر من ذلك، **ومنهم من يقتصر في الفهم على مجرد اللفظ دون سياقه ودون إيمائه وإشارته وتنبيهه واعتباره**، وأخص من هذا وألطف ضمه إلى نص آخر متعلق به، فيفهم من اقترانه به قدرا زائدا على ذلك اللفظ بمفرده، وهذا باب عجيب من فهم القرآن لا يتنبّه له إلا النّادر من أهل العلم، فإن الذهن قد لا يشعر بارتباط هذا بهذا وتعلقه به »[3].

والتفريط في دلالة مفهوم النّص يجعل المجتهد يركن إلى الاستدلال بأدلة الرأي وقد دلّت النصوص على المعنى بفحواها، كما فعل بعض أهل الرأي والقياس الذين « وسّعوا طرق الرأي والقياس، وقالوا بقياس الشّبه[4]، وعلّقوا الأحكام بأوصاف لا

---

(١) سبق تخريجه (ص٤٣١) من هذه الدراسة.

(٢) الشاطبي، الموافقات، ٤/ ٢٠٨، وينظر: البغوي، شرح السنة، ١/ ٢٦٣-٢٦٥.

(٣) ابن القيم، إعلام الموقعين، ٣/ ١٢٦.

(٤) قياس الشبه هو: (الجمع بين الفرع والأصل بوصف، مع الاعتراف بأن ذلك الوصف ليس علة للحكم)، كتشبيه الأرز والزبيب بالتمر والبر لكونهما مطعومين أو قوتين، فيجري فيهما الربا. ينظر: الغزالي، المستصفى، ٣/ ٦٤٣-٦٤٤.

يعلم أن الشارع علّقها بها، واستنبطوا عللا لا يعلم أن الشارع شرع الأحكام لأجلها، ثم اضطرّهم ذلك إلى أن عارضوا بين كثير من النصوص والقياس، ثمّ اضطربوا، فتارة يقدمون القياس، وتارة يقدّمون النص»[1].

كذلك الإفراط في الحمل على منطوق اللفظ دون فحواه، فإنّه يقضم المعنى ويُفسد المراد، كما فعل أهل الألفاظ الظواهر الذين « **قصّروا بمعانيها عن مراده،... وقالوا: إذا بال جرَّةً من بول وصبّها في الماء لم تنجّسه، وإذا بال في الماء نفسه ولو أدنى شيء نجَّسه...** »[2]، تمسّكا منهم بمنطوق قوله ﷺ: **(لا يبولنّ أحدكم في الماء الدائم ثم يغتسل منه)**[3] وإهمالا لفحواه ومفهومه، وهو مذهب شنيع، خرجوا بسببه عن أهليّة الاجتهاد، وعن اعتبارهم في الخلاف والإجماع[4]، فقد ظهر في هذا المقام « **تقصير الظاهرية وبعض المحدّثين المقتصرين في التَفَقُّه على الأخبار** »[5]، فأخطأوا في الحكم والاستدلال، « **وسبب هذا الخطأ حصرهم الدّلالة بمجرّد ظاهر اللفظ، دون إيمائه وإشارته وعُرفه عند المتخاطبين** »[6]. وقد قال ابن تيمية: « ولعلّ مَن رزقه الله فَهماً، وآتاه من لدُنه علما، يجد عامّة الأحكام التي تُعلم بقياس شرعي صحيح يدلّ عليها الخطاب الشرعي، كما أنّ غاية **ما يدلّ عليه الخطاب الشرعي هو موافق للعدل الذي هو مطلوب القياس الصحيح** »[7].

---

(١) ابن القيم، إعلام الموقعين، ٣/ ١١٥، وينظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ١٩/ ٢٨٠.

(٢) المرجع السابق، ٢/ ٣٩٢.

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الوضوء، باب البول في الماء الدائم، (ص٤٤)، رقم ٢٣٩، ومسلم في صحيحه، كتاب الطهارة، باب النهي عن البول الماء الراكد، (ص١٣٢)، رقم ٦٥٦.

(٤) ينظر: ابن الملقّن، الإعلام بفوائد عمدة الإحكام، ١/ ٢٨٢-٢٨٣.

(٥) ابن عاشور، مقاصد الشريعة، (ص٢٠٤).

(٦) ابن القيم، إعلام الموقعين، ٣/ ٩٩، وينظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ١٩/ ٢٨٠-٢٨٤، و٢٢/ ٣٣١-٣٣٣، وجامع المسائل، ٢/ ٢٧٥-٢٧٩.

(٧) مجموع الفتاوى، ٢٢/ ٣٣٣-٣٣٤.

المبحث السادس:

الدلالة المقاصدية

ويشتمل على ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: الدلالة المقاصدية بطريق التعليل

المطلب الثاني: الدلالة المقاصدية بطريق تحقيق المصلحة

المطلب الثالث: الدلالة المقاصدية بطريق الفحوى.

تمهيد في وجه دخول المقاصد في الدّلالات

بعض المعاني والدّلالات لا تظهر من دلالة مجرّد اللفظ المجرّد، إذ ليس للاستدلال اللغوي الخالص عليها سبيل، بل هي معقولة من مقاصد الخطاب المستدلّ عليها بالقرائن الحاليّة والمقاليّة، حيث أصبح من المسلّم به أنّ بعض أغراض المتكلّم من كلامه «لا تُعْرف من الألفاظ، ولكنْ تكون المعاني الحاصلة من مجموعِ الكلام أدلةً على الأغراض والمقاصد،... كما أنّ القصد من التمثيل بقول: (كثير الرماد): كثرة القِرى، وأنت لا تعرف ذلك من اللفظ الذي تسمعه، ولكنك تستدلّ عليه بمعناه»[1]، وهكذا صارت الدلالة المقاصديّة أحد أجزاء الدلالة اللفظيّة من خلال الاستدلال بالمعنى.

وذلك لأنّ القصد من الكلام هو التفاهم وإيصال ما في نفس المتكلم إلى مخاطبه ومُكالِمِه، فإذا عوّل المستمع على مجرّد اللفظ دون دلائل الأحوال والمقاصد المطويّة في الأقوال فحريّ به أن ينقص فهمُه ويضعف إدراكه[2].

ولم يكن للدلالة المقاصديّة مبحث خاص باسمها عند الأصوليين كمباحث الأمر والنهي والعام والخاصّ، لكنّهم لم يهملوها، فقد بحثوها في مظانّها، ومن مظانّها:

- مباحث العلّة من باب القياس، فالتعليل مبحث مقاصدي خالص، إذ هو يبحث علل الأحكام بدلالة المناسبة بين اللفظ والحكم،وباشتمال اللفظ على الوصف المناسب الباعث لشرع الحكم.
- مباحث المصلحة الباعثة على شرع الحكم، سواء في باب الأدلة المختلف فيها كدليل من الأدلة الشرعية، أو في مبحث مسالك العلة عندما بحثوا مسلك (المناسب)

(١) الجرجاني، دلائل الإعجاز، (ص٤٠٨).

(٢) ينظر: ابن عقيل، الواضح، ٣/ ٢٦١.

كأحد مسالك العلّة.

- مباحث دلالة الفحوى، فهي من الدلالة المقاصديّة اللازمة للألفاظ، كدلالة تنبيه الخطاب (مفهوم الموافقة)، فـ «هل يخفى على عاقل من أهل اللغة إذا قيل له: لا تعبس في وجه فلان. أنّه قصَد بذلك صيانتَه عن أذيّتِه بما فوق التعبيس من هجر الكلام وخشن الفعال، وما يزيد على أذية التعبيس»[1].

وفي هذا المبحث سنجلي – إن شاء الله- منهج الدلالة المقاصديّة عند الأصوليين في نحو هذه المظانّ.

---

(١)ينظر: ابن عقيل، الواضح، ٣/ ٢٦١.

المطلب الأول: الدلالة المقاصدية بطريق التعليل

١ - المراد بالتعليل:

التعليل عند أهل الاصطلاح هو: (**تعريف بيان علة الشيء وتقرير ثبوت المؤثر لإثبات الأثر**)[١]، فالتعليل هو العمليّة التي يتّم بها بيان المؤثر الموجب للأثر.

والعلّة المدروسة في الخطاب الشرعي هي الغاية التي لأجله الشيء، إذ إنّ العلّة تنقسم منطقيّا إلى فاعل مؤثر وغاية للأثر، فالفاعل المؤثر هو الخارج عن المعلول، مثل النجار للسرير، والغاية هي التي لأجلها الشيء، مثل الجلوس على السرير، فالعلّة التي يتناولها أهل الشريعة والأصوليون في خطابهم الشرعي هي (**العلة الغائية**) التي لأجلها وقع التأثير الخارجي في المحكوم عليه[٢]، «كالنكاح لمصلحة التناسل، والبيع لمصلحة الانتفاع بالمعقود عليه، والحدود لمصلحة الازدجار، وتُعرف العلة هنا بمسالكها المعلومة في أصول الفقه، **فإذا تعيّنت عُلِم أنّ مقصود الشارع ما اقتضته تلك العلل** من الفعل أو عدمه، ومن التسبُّب أو عدمه»[٣].

والعلّة الغائية تنقسم إلى (**الحكمة الغائيّة**) التي هي مَئنّة العلّة، وإلى (**عليّة العلّة**) والتي هي مظنّة العلّة، كالمشقة علّة رُخَص السفر، فهي (المئنّة) والحكمة الغائيّة، والسفر مظنّة العلّة، فهي (المظنة) وعليّة العلّة، ويميل أكثر الأصوليين للتعليل بمظنّة الحكم في إثبات الحكم ونفيه، لأنّها الوصف الظاهر المنضبط[٤].

ويختلف تعريف الأصوليين للعلّة باختلاف مدارسهم العقديّة، حيث تتباين تصورات المدارس العقديّة للعلّة الشرعية بين **المُعرّفة والموجِبة والباعثة**، وثمّة منهجان

---

(١) ينظر: الجرجاني، التعريفات، (ص٦١)، والكفوي، الكليات، (ص٢٩٤).

(٢) ينظر: الأيجي، المواقف مع شرح الجرجاني، ١/ ٤٢٣.

(٣) الشاطبي، الموافقات، ٣/ ١٣٥-١٣٦ .

(٤) ينظر: الطوفي، شرح مختصر الروضة، ٣/ ٣١٦، و.د/ مصطفى شلبي، تعليل الأحكام، (ص١٢٧).

هما الأبرز في تعريف العلّة في الدراسات الأصوليّة، وهما:

الأوّل: أنها المعرِّف للحكم. أي: أنّها جُعلت علماً على الحكم، إن وُجدت دلّت على وجود الحكم، فتكون دالّة على الحكم وليست مؤثّرة فيه[1]، ويُؤخذ على هذا التعريف عدم ممانعته لدخول العلامة فيه، لأنه يصدق عليها[2].

وقد فرّقوا بين العلامة والعلة: بأنّ العلامة ما يُعرَف بها وجود الحكم من غير أن يتعلّق بها وجوده ولا وجوبه، كالآذان علامة للصلاة، ولا كذلك العلة، فإن الحكم يتعلّق بها وجوداً وعدماً[3].

الثاني: أنها الباعث على التشريع. بمعنى أن العلّة لا بدّ وأن تكون وصفا مشتملاً على مصلحة صالحة تكون مقصودة للشارع من شرع الحكم[4].

والفرق بين الباعث والأمارة المحضة هو **(تعقّل المناسبة)**، فالباعث يكون مناسبا للحكم مقتضيا له، كقولنا: وَجَب الحدّ بشرب الخمر لعلة الإسكار، بخلاف الأمارة المحضة التي لا يظهر منها سوى التعريف بوجود الحكم من غير تعقّل مناسبته، ككون زوال الشمس سببا لوجوب صلاة الظهر ورؤية الهلال سببا لوجوب الصوم، إذ لا تعقل مناسبة الزوال لوجوب الصلاة، إنّما يُعقل مجرّد التعريف بالوجوب، ويصح في التخاطب العرفي أن يقال: وجبت الصلاة لزوال الشمس، لكنه من جهة الاستدلال بالأمارة لا من جهة الاستدلال بالعلّة المناسبة[5].

---

(١) ينظر: الرازي، المحصول، ٥/ ١٣٥، وشرح البدخشي على المنهاج مع شرح الإسنوي ٣/ ٥٠، والزركشي، البحر المحيط، ٤/ ١٠٢، والمحبوبي، التوضيح مع التلويح، ٢/ ١٢٤.

(٢) ينظر: المحبوبي، التوضيح مع التلويح، ٢/ ١٢٤، والزركشي، البحر المحيط، ٤/ ١٠٢.

(٣) ينظر: المحبوبي، التوضيح مع التلويح، ٢/ ١٢٤، ود/ السعدي، مباحث العلة، (ص٧١).

(٤) ينظر: الآمدي، لإحكام، ٣/ ٢٠٢، وابن الحاجب، مختصر منتهى السؤل والأمل، ٢/ ١٠٣٩، والزركشي، البحر المحيط، ٤/ ١٠٢.

(٥) ينظر: الطوفي، شرح مختصر الروضة، ٣/ ٣١٦-٣١٧.

٢ - الأصل في الشريعة التعليل:

ينقل كثير من الفقهاء الإجماع على أنّ «**الغالب في أحكام الشرع اتساقها في نظام التعليل، إلا نُبَذا شذّت لا يمكن فيها إلا رسم اتّباع دون أن يُعقل شيء من معناها**»[١]، لأنّ المعروف «من دأب الشرع اتّباع المعاني المناسبة، دون التحكّمات الجامدة، وهذا غالب عادة الشرع»[٢]، بمعنى «أنّ وضع الشرائع إنّما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل معا»[٣]، وبذلك قال الآمدي: «**إن أئمة الفقه مجمعة على أن أحكام الله تعالى لا تخلو عن حكمة ومقصود**»[٤]، لأنّ «الله سبحانه حكيم، لا يفعل شيئاً عبثاً ولا لغير معنى ومصلحة وحكمة... بل أفعاله سبحانه صادرة عن حكمة بالغة لأجلها فعل، كما هي ناشئة عن أسباب بها فعل، وقد دلّ كلامه وكلام رسوله ﷺ على هذا في مواضع لا تكاد تحصى»[٥].

ويشهد على جملة ذلك آيات من القرآن الكريم، كما في قوله تعالى: ﴿**وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا رَحۡمَةٗ لِّلۡعَٰلَمِينَ**﴾[٦]، فلو خلت الأحكام عن حكمة عائدة إلى العالمين ما كانت رحمة، بل كانت نقمة لكون التكليف بها محض تعب ونصب[٧]، كما يشهد عليه استقراء تعليل تفاصيل الأحكام الشرعية، فقد جاءت مُعلّلة على مقتضى مصالح العباد، كما قال تعالى في آخر آية الوضوء: ﴿**مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجۡعَلَ عَلَيۡكُم مِّنۡ حَرَجٖ وَلَٰكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمۡ وَلِيُتِمَّ نِعۡمَتَهُۥ عَلَيۡكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَشۡكُرُونَ**﴾[٨]، وقال تعالى في شأن الصلاة: ﴿**إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ تَنۡهَىٰ**

---

(١) ابن العربي، المحصول، (ص١٣٢).

(٢) الغزالي، شفاء الغليل، (ص١٩٨-١٩٩).

(٣) الشاطبي، الموافقات، ٢/ ٩.

(٤) الإحكام، ٣/ ٢٨٥، وإنما وقع الخلاف في كون ذلك واجباً على الله أو غير واجب، ينظر نفس المرجع، والموافقات، ٢/ ١٣.

(٥) ابن القيم، شفاء العليل (ص ١٩٠)، وينظر: ابن تيمية، منهاج السنة، ١/ ٤٥٤، ومحمد عبده، رسالة في التوحيد، (ص ٤٨)، ود/ محمد المدخلي، الحكمة والتعليل في أفعال الله، (ص ٣٦).

(٦) من الآية ١٠٧، من سورة الأنبياء.

(٧) ينظر: الآمدي، الإحكام، ٢/ ٢٨٦.

(٨) من الآية ٦، من سورة المائدة،

عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِۗ وَلَذِكْرُ ٱللَّهِ أَكْبَرُۗ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَصْنَعُونَ ﴾[١]، «والقرآن وسنة رسول الله ﷺ مملوآن من تعليل الأحكام بالحِكم والمصالح، وتعليل الخلق بهما، والتنبيه على وجوه الحِكَم التي لأجلها شَرَع تلك الإحكام، ولأجلها خلق تلك الأعيان»[٢]، فالتعليل مستمرّ في جميع تفاصيل الشريعة، ممّا يجعل هذه القضية مفيدة للعلم والقطع[٣]، كما هو أحد مظاهر محاسن الشريعة والحكمة التشريعيّة[٤]

إلى هذا الحدّ من تعليل الشريعة يكاد الفقهاء يُجمعون عليه في جانبه الفقهي الفرعي، فكلّ القياسيين لا ينبغي لهم أن يختلفوا في تعليل الأحكام الفقهيّة بمصلحة العباد في العاجل والآجل، فإنّ **(القياس فرع التعقّل)**، ونفي التعليل هو مذهب منكري أصل القياس[٥]، والإجماع المذكور هو في نطاقه الفقهي العملي، إذ هم مختلفون في مسألة تعليل أفعال الله تعالى في علم الكلام بحسب ما تُمليه عليه مدارسهم الكلاميّة[٦]، وقد نَجد مَن ينفي التعليل في علم الكلام ثمّ يُثبته في أصول الفقه حتى لا

---

(١) من الآية ٤٥، من سورة العنكبوت.

(٢) ابن القيم، مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة، ٢/ ٢٢.

(٣) ينظر: الشاطبي، الموافقات، ٢/ ١٢ – ١٣.

(٤) تخصّصت بعض المؤلفات في بيان عِلل أحكام الشريعة ومحاسنها على وجه التفصيل من عبادات ومعاملات، منها: كتاب «محاسن الإسلام» للشيخ محمد بن عبد الرحمن البخاري (ت ٥٤٦هـ) و «حِكمة التشريع وفلسفته» للشيخ علي بن أحمد الجرجاوي الحنبلي (ت١٣٣١هـ).

(٥) ينظر: الغزالي، شفاء الغليل، (ص٢٠٠).

(٦) فقد نفى بعضهم تعليل أفعال الله في علم الكلام، وعلى رأس نفاة التعليل متكلّمو الأشاعرة، وهو قول بعض الفقهاء من أتباع مالك والشافعي وأحمد وعامّة الظاهريّة، وأبرز أدلتهم على نفي التعليل هو استلزام التعليل للأغراض، والله منزّه عن الغرض، لأنّ مَن فعل فعلا لغرض كان مستكمِلا بذلك الغرض، والمستكمل بغيره ناقص، وذلك على الله محال، وحتى ينسجموا مع أنفسهم قد يذهب بعضهم إلى نفي تعليل الأحكام بالمصالح في أصول الفقه بدعوى أنّه «اللائق بأصولهم الكلاميّة» -كما قاله السبكي-[ينظر: الرازي، التفسير الكبير، ٢/ ٣٧٩، والسبكي، الإبهاج، ١/ ١٤١و ٣/ ٦٢، وابن تيمية، منهاج السنة، ١/ ٤٥٤، والمرداوي، التحبير، ٢/ ٧٤٩].
وقد تعرّض هذا المنطق لنقد كثير من العلماء، وردّوه جملة وتفصيلا، وذلك لأنّ قولهم: (إذا كان الفعل لغرض كان الغرض سببا يقتضي عجز الفاعل) هو قول مغلوط، فقد شبّهوا الغرض الذي هو بمعنى الباعث بالسبب الذي يلزم من وجوده =

ينسدّ عليه باب القياس المبني على أساس التعليل، كما هو الإمام الرازي القائل بنفي التعليل في بعض المواضع[١]، ثمّ يثبته في الأصول لمسيس الحاجة إليه في باب القياس، حتى يقول على مسلك المناسبة من مسالك العلة: «المناسبة تفيد ظن العليّة، والظنّ واجب العمل به، .... فثبت أنه تعالى إنما شرع الأحكام لمصالح العباد»[٢].

بذلك يعتبر الفقهاء أنّ «**الأصل في الأحكام المعقوليّة لا التعبّد، لأنّه أقرب إلى القبول وأبعد عن الحرج**»[٣]، فتعليل أحكام الشريعة أحد مقاصدها الداعية لقبولها ورفع الحرج عنها، ويطّرد التعليل عند عامّة الفقهاء في الأحكام المتعلّقة بمصالح الخلق، من العادات والمعاملات والأحكام السلطانية، لأنّها بتعبير الشاطبي «**راجعة إلى حفظ أصل الملّة، وحياطة أهلها في تصرفاتهم العادية**»[٤]، فينبغي أن نعقل معناها ومقاصدها حتى نستطيع فقه أحكامها ودوران أحكام الحوادث عليها وجودا وعدما[٥]، بينما يتحفظ أكثر الفقهاء في تعليل التعبدات المحضة، لأنّ «**الأصل في العبادات بالنسبة إلى المكلف التعبّد دون الالتفات إلى المعاني، وأصل العادات الالتفات**

= الوجود ومن عدمه العدم، وكلاهما يُطلق عليه سبب، بينما الباعث لا يلزمه الاستكمال بالغرض، بل قد يلزم كمال صاحب الغرض، والحقّ أنّ التعليل يستلزم كماله تعالى، لأنّ المصالح تعود إلى العباد لا إليه تعالى، وذلك من أثر كمال الله القديم. [ينظر: بادشاه، تيسير التحرير، ٣/ ٣٠٤، وابن عاشور، التحرير والتنوير، ١/ ٣٧٤، و.د/ مصطفى شلبي، تعليل الأحكام، (ص٩٤)، و.د/ أحمد الريسوني، نظرية المقاصد عند الشاطبي، (ص٢٢٨)].

ولأجل عدم تحرير محلّ النزاع في المسألة جعل ابن الهمام الحنفي الخلاف فيها خلافا لفظيا،لأنّ« الأقرب إلى التحقيق أنّ الخلاف لفظي مبنيّ على معنى الغرض، فمَن فسّره بالمنفعة العائدة إلى الفاعل قال لا تُعلّل، ولا ينبغي أن يُنازع في هذا، ومن فسّره بالعائدة إلى العباد قال تُعلّل، وكذلك لا ينبغي أن ينازع فيه... أو أنه غلط وقع من اشتباه الحكم بالفعل»، ينظر: تيسير التحرير، ٣/ ٣٠٥.

(١) ينظر: التفسير الكبير، ٢/ ٣٧٩، ونسبه الشاطبي إليه في الموافقات، ٢/ ٩.

(٢) المحصول، ٥/ ١٧٢-١٧٣.

(٣) المقرّي، القواعد، ١/ ٢٦٩، القاعدة ٧٢.

(٤) الموافقات،٣/ ٢٨٥.

(٥) ينظر: الغزالي، شفاء الغليل، (ص٢٠٣).

إلى المعاني»[١]، فالقاعدة المستمّرة عندهم في جانب العبادات تقول: «**الأصل في العبادات ملازمة أعيانها وترك التعليل**»[٢]، والواضح أنّ تحفظ الفقهاء عن تعليل العبادات راجع لأسباب احترازيّة، أبرزها أمران:

- **الأوّل**: لأجل إبعاد تعليل العبادات بالمصلحة المرسلة[٣]، إذ من شأن المصلحة المرسلة أن تجعل الحكم مختلفا من وقت لآخر، ولا يجوز بناء العبادات على المصالح المرسلة[٤].
- **الثاني**: لأجل سدّ باب القياس في العبادات، لأنّ «أكثر العلل المفهومة الجنس في أبواب العبادات غير مفهومة الخصوص»[٥]، وما كان كذلك فلا ينبغي تعليله ولا القياس عليه، إذ إنّ «**التحكّمات في- العبادات والمقدّرات- غالبة، واتّباع المعنى نادر**»[٦]، فلا جرم أن يذهب كثير من الفقهاء إلى الكفّ عن القياس في العبادات إلا إذا ظهر المعنى ظهورا لا يبقى معه شكّ[٧].

بيْد أنّ واقع النّصوص تشهد على تعليل جملة من العبادات، فقد علّل الله تعالى وجوب إقامة الصلاة بقوله: ﴿إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ تَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ ۗ وَلَذِكْرُ ٱللَّهِ

---

(١) الشاطبي، الموافقات، ٢/ ٥١٣.

(٢) المقرّي، القواعد، ١/ ٢٩٧، القاعدة (٧٤).

(٣) المصلحة المرسلة هي (الاستدلال المرسل)، وهي المصلحة التي ليس لها شاهد من الاعتبار أو الإلغاء في الشرع، وهي في اصطلاح الأصوليين – كما عرفها د/ محمد البوطي،في ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، (ص ٣٣٠)-: «كلّ منفعة داخلة في مقاصد الشارع دون أن يكون لها شاهد بالاعتبار أو الإلغاء»، وينظر بعض تعريفات الأصوليين لها: الجويني، البرهان، ٢/ ٧٢١، والغزالي، المستصفى، ٢/ ٤٨١، والزركشي، البحر المحيط، ٤/ ٣٧٧.

(٤) ينظر: الشاطبي، الموافقات، ٣/ ٢٨٥.

(٥) المرجع السابق، ٢/ ٥١٥ _ ٥١٦.

(٦) الغزالي، شفاء الغليل، (ص٢٠٣).

(٧) ينظر: المرجع السابق.

﴿أَكْبَرُ﴾[(١)]، وعلّل وجوب صيام رمضان بقوله: ﴿لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾[(٢)]، وعلّل وجوب الحج بقوله: ﴿لِّيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ وَيَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ فِي أَيَّامٍ مَّعْلُومَاتٍ﴾[(٣)]، وحيث نبحث في دلالة الخطاب على تعليل الحكم بالمعاني والمقاصد، فإنّ الخطاب الشرعي يشهد على تعليل العبادات كما المعاملات بما يدلّ على مقصود العبادة وبيان حِكْمتِها، ولا يلزم من تعقّل معاني العبادات استثمارها في باب القياس بدعوى أنّ (**القياس فرع التعقّل**)، لأنّ بعض تصاريح العلل وإقناعاتها الخطابيّة لا يُنتفع بها في تعدية الأحكام، إذ يمكن أن تُعلّل لاختصاصها بمعنى على ذلك المذاق المذكور، فيخصّها ويمنعها من التعدّي، إنّما جرى كشف القصد لبيان وجه الرحمة والمنفعة العاجلة أو الآجلة من تشريع الحكم[(٤)].

وعلى أساس ذلك يصح القول بأنّ تعقّل المعنى وفهم المقاصد هو الغالب في كلّ أحكام الشريعة، وعدم التعقّل هو الاستثناء[(٥)]، لأنّ مَن «أنكر ما اشتملت عليه الشريعة من المصالح والمحاسن والمقاصد التي للعباد في المعاش والمعاد، وجعل ذلك الشرع مجرّدَ إضافة من غير أن يكون من العلة والمعلول مناسبة وملاءمة، ... فهو مخطئ ضال يُعلم فساد قوله بالضرورة، وبما اتّفق عليه العقلاء، مع دلالة الكتاب والسنة والإجماع على فساد قوله»[(٦)]، وفي الجملة ينبغي «اليقين بأن أحكام الشريعة كلَّها مشتملةٌ على مقاصد الشارع، وهي حكم ومصالح ومنافع، ولذلك كان الواجب على علمائها تعرُّفُ علل التشريع ومقاصده، ظاهرِها وخفيِّها، فإنّ بعض الحِكَم قد يكون

(١) من الآية ٤٥، من سورة العنكبوت.

(٢) من الآية ١٨٣، من سورة البقرة.

(٣) من الآية ٢٨، من سورة الحج.

(٤) ينظر: الغزالي، شفاء الغليل، (ص٢٠٥).

(٥) ينظر: د/ أحمد الريسوني، نظرية المقاصد عند الشاطبي، (ص٢١٦).

(٦) ابن تيميّة، مجموع الفتاوى، ٨/ ١٧٩-١٨٠.

خفيّاً، وإنّ أفهام العلماء متفاوتة في التفطُّن لها »[1].

بذلك تبيّن أنّ نظرية تعليل الشريعة تخدم بالأساس الدّلالة المقاصديّة للأحكام الشرعيّة على وجه الجملة والتفصيل، وذلك بطريق الدلالة اللفظيّة في معهودها العربيّ على المعاني الغائيّة من الأحكام، فـ « **لسان العرب هو المترجِم عن مقاصد الشارع** »[2]، لأنّ « المراد بمقاصد الشريعة: **الغاية منها، والأسرار التي وضعها الشارع عند كلّ حكم من أحكامها** »[3]، وذلك بالأساس مبنيّ على مبدأ تعليل الشريعة الكاشف عن أسرارها ومقاصدها.

٣- أنواع الدلالة المقاصديّة بطريق التعليل:

تتعدّد الدلالة المقاصديّة بطريق التعليل بحسب مسلك التعليل، وبحسب المعنى المعلّل من حيث العموم والخصوص، وتفصيل هذين الاعتبارين في الآتي:

أوّلاً: أنواع الدلالة المقاصديّة بحسب مسلك التعليل:

تتنوّع المقاصد بحسب هذا المسلك إلى نوعين، هما:

النوع الأوّل: الدلالة المقاصديّة النصيّة: وذلك بدلالة اللفظ على العلّة نصّا أو إيماءً، تصريحا أو تعريضا، فالمقصد الشرعي فيه « واضح فيما نُبّه فيه على المعنى تصريحا أو تعريضا، نُطقا وإيماءً »[4]، فهي شاملة للفظ الصريح الدالّ بوضعه على التعليل، وللإيماء الدالّ بلازمه على التعليل.

---

(١) ابن عاشور، مقاصد التشريع، (ص٢٤٦).

(٢) الشاطبي، الموافقات، ٥/ ٤٠١.

(٣) علال الفاسي، مقاصد الشريعة، (ص٧)، وهذا التعريف للمقاصد باعتبار الغاية التعليليّة، وقد تُطلق المقاصد على المعنى باعتبار الغاية الطلبيّة، وهي قسيمة الوسائل في ثنائيّة (المقاصد والوسائل)، ومنه قول ابن سعدي في (بهجة قلوب الأبرار) (ص ٧٤): « الكبائر ما كان تحريمه تحريم المقاصد، والصغائر ما حرم تحريم الوسائل، فالوسائل كالنظرة المحرمة مع الخلوة الأجنبية، والكبيرة: نفس الزنا، وكربا الفضل - فهو وسيلة - مع ربا النسيئة فهو مقصد ».

(٤) الغزالي، شفاء الغليل، (ص١٩١).

ومثال النص على العلّة: قول النبيّ ﷺ: **(إنما جعل الاستئذان من أجل البصر)**[1]، فدلّت العلّة المصرّح بها على مقصود الشارع من الحكم، وهو خشية النظر إلى المحذور، « فَمَن أوجَبَ الاستئذان بهذا الحديث وأعرض عن المعنى الذي لأجله شُرِع لم يعمل بمقتضى الحديث، واستُدِلّ به على أنّ المرء لا يحتاج في دخول منزله إلى الاستئذان لفقد العلة التي شرع لأجلها الاستئذان، نعم لو احتمل أن يتجدّد فيه ما يحتاج معه إليه شُرع له »[2].

ومثال الإيماء والتنبيه على العلّة: قول النبي ﷺ عن سؤر الهرة: **(إنها ليست بنجس، إنها من الطوافين عليكم والطوافات)**[3]. فلم يُصرّح ﷺ بالعلّة المقصودة من الحكم، واكتفى بالتلويح والإيماءة إليها بوصف التطواف، ووجه الإيماءة أنّ الوصف لو لم يكن علة لم يكن ذكره مفيداً[4].

النوع الثاني: الدلالة المقاصديّة المستنبطة: وذلك فيما ذكره الشارع من الأحكام ولم يذكر علته لا تصريحا ولا تلويحا، « فطريق التفطّن لعلته: ملاحظة عادته المألوفة في إثبات الأحكام ونفيها، كالواحد منّا إذا قال: اضرب فلانا لأنّه سرق مالي، فُهم سببه بنصّه، فلو قال لغلامه: اضرب فلانا واقتصر ولم يذكر سببه، ولكنْ علم الحاضرون أنّه قد شتمه، غلَب على ظنونهم أنّ الداعي له إلى الأمر بالضرب شتمه، هذا إذا كان من دأبه وعادته مقابلة الإساءة بمثلها... **وكذلك معاني الأحكام تُعقل بمثل هذا الطريق، وكلّ ذلك يُستمدّ من موافقة معاني الشرع وملحوظاته من المصالح، لأنّه كما راعى**

---

(١) سبق تخريجه (ص٥٧٣) من هذه الدراسة.

(٢) ابن حجر، فتح الباري، ١١/ ٣٠.

(٣) أخرجه أبو داود في سننه، باب سؤر الهرة رقم (٧٥) (ص١٧)، والترمذي في سننه، باب ما جاء في سؤر الهرة رقم (٩٢) (ص ٣٣) وقال: حديث حسن صحيح، والنسائي في سننه (المجتبى)، باب سؤر الهرة رقم (ص١٩) (ص٦٨)، وابن ماجه في سننه، باب الوضوء بسؤر الهرة رقم (٣٦٧) (ص ٨٢)، و، وصححه ابن خزيمة وابن حبان والدارقطني والحاكم، ينظر: الزيلعي، نصب الراية، ١/ ١٨٨.

(٤) ينظر: الغزالي، المستصفى، ٣/ ٦٠٦.

ضروبا من المصالح أعرض عن أنواع من المصالح»[1]، فمتى «نصّ الشارع على أمر وجب مراعاته، فإن فُقِد النص: تشوَّفنا إلى درْك علة المنصوص وإثبات الحكم بها، فإن عجزنا: تشوَّفنا إلى مصالح تضاهي جنس مصالح الشرع»[2].

وحيث ثبت للفقهاء أنّ **(الأصل في الأحكام المعقوليّة والتعليل)** فقد اجتهدوا في تعليل الأحكام التي لم ينص الشارع على عللها، وذلك بقراءة المعاني المناسبة لدلالة النص، وإنّما تستبين المقاصد باستبانة المعاني الباعثة على الأحكام، وضابط استنباط العلل والمقاصد باستنباط المعاني أن يكون «**على وجهٍ لا يخلّ فيه المعنى بالنص، ولا بالعكس، لتجري الشريعة على نظام واحد لا اختلاف فيه ولا تناقض، وهو الذي أمّه أكثر العلماء الراسخين، فعليه الاعتماد في الضابط الذي به يعرف مقصد الشارع**»[3].

ومثاله:

- **النّهي عن صيام العيدين**: كما في حديث أبي هريرة –رضي الله عنه–: **(أنّ رسول الله ﷺ نهى عن صيامين، يوم الفطر والأضحى)**[4]، فمنطوقه هو قصد الشارع إلى ترك إيقاع الصوم في العيد خصوصا، وعلّة النّهي المستنبطة هي خصوصيّة العيد في مشروعيّة الفطر بالأكل والشرب، فلا يُشرع الصوم فيه بحال[5].
- **النّهي عن وصال الصوم**: في قوله ﷺ: **(لا تواصلوا)** قالوا: إنّك تواصل، فقال: **(لست كأحد منكم، إني أبيت أُطْعَم وأُسْقَى)**[6]، والعلّة الظاهرة من النّهي هي

---

(١) الغزالي، شفاء الغليل، (ص١٩١-١٩٢).

(٢) المرجع السابق، (ص٢٢٠).

(٣) الشاطبي، الموافقات، ٣/ ١٣٤ .

(٤) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الصوم، باب صوم يوم النحر،(ص٣٢٠)، رقم ١٩٩٣، ومسلم في صحيحه، كتاب الصيام، باب تحريم صوم يومي العيدين، (ص٤٦٣)، رقم ١١٣٨.

(٥) ينظر: الشاطبي، الموافقات، ٣/ ٤١٣ .

(٦)أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الصوم، باب الوصال، (ص ٣١٥) رقم ١٩٦١، ومسلم في صحيحه، كتاب الصيام، باب النهي عن الوصال، (ص ٤٤٨) رقم ٢٥٦٣.

الرّفق بالمكلّف، حتى لا يَشرَع فيما لا يُحصيه ولا يدوم عليه، فإذا استطاع المكلّف الوصال دون ملل ولا كَلَل فله الوصال اتّباعا لقصد الشارع عند بعض أهل العلم، لأنّ مقصود النّهي راجعٌ لأمر مصلحي يدور الحكم معه، بخلاف النهي عن صوم يوم العيد فهو راجع إلى قصد عدم إيقاعه في يوم العيد ذاته، فلا يُشرع فيه بحال، لذلك واصل الرسول ﷺ وواصل بعض الصحابة[1]عندما استطاعوه بلا ملل ولا كَلَل[2].

ثانياً: أنواع الدلالة المقاصديّة من حيث الخصوص والعموم:

تتنوّع من هذه الحيثيّة إلى دلالة خاصّة وأخرى عامّة، وبيانها بالآتي:

١ - **الدلالة المقاصديّة الخاصّة**: وهي ما يقصده الشارع من كل حكم شرعي، تكليفي أو وضعي[3]، فبعض الدّلالة المقاصدية تبحث «**الأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامها**»[4]، سواء كان ذلك في بحث مقصد جزئي، أو مقصد باب خاص من أبواب الفقه، وذلك مثل:

- المقصود من العقوبات في مثل قوله تعالى: ﴿ **وَلَكُمْ فِى ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ** ﴾[5]،الردع والزجر وحفظ نظام الأمّة[6].
- والمقصود من توثيق الحقوق في مثل قوله تعالى: ﴿**إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيْنٍ إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَٱكْتُبُوهُ** ﴾[7]، ضبطها وحفظها، وأداؤها عند الاحتياج إليها[8].

---

(١) كما أخرج ابن أبي شيبة في مصنفه،٢/ ٣٣٢، عن أبي نوفل بن أبي عقرب قال: «دخلت على ابن الزبير صبيحة خمسة عشر من الشهر وهو مواصل»، صحّح الحافظ إسناده في الفتح، ٤/ ٢٥٦، وينظر: تلخيص الحبير، ٣/ ٢٨٣.

(٢) ينظر: الشاطبي، الموافقات،٢/ ٢٣٩، و٣/ ٤١٣ -٤١٥ ، وابن حجر، فتح الباري، ٤/ ٢٥٦.

(٣) ينظر: د/ أحمد الريسوني، نظرية المقاصد عند الشاطبي، (ص٢٠).

(٤) علال الفاسي، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، (ص٢٠).

(٥) من الآية ١٧٩، من سورة البقرة.

(٦) ينظر: ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلاميّة، (ص٥١٥).

(٧) من الآية، ٢٨٢، من سورة البقرة.

(٨) ينظر: ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلاميّة، (ص٥١٤).

- والمقصود من الأمر بالنكاح في قوله تعالى: ﴿فَأَنكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ﴾[1]، هو حفظ النسل من الضياع والفرج عن الحرام[2].

ويُعنى الفقهاء بهذا القسم من المقاصد، لأنّهم أهل التخصص في جزئيات الشريعة وفروعها، فيحدّدون المقاصد الجزئية في تفاصيل الأحكام بغية استثمارها في القياس عليها، ويعبّرون عنها بالعلّة، أو الحكمة، أو المعنى، أو المناسب، أو غيرها، **لهذا فإنّ باب القياس الأصولي فرع من فروع الدلالة، ومباحث مسالك العلّة مبحث دلالي خالص، لأنّها مسالك تبحث عن المراد والمعنى الباعث للحكم، فهي تكشف علّة الأصل ومعناه، وذلك جزء من الدلالة**، فيُعتبر القياس من هذا الجانب كاشفا عن الدليل مفصحا عن الدلالة، لا دليلا بنفسه، وذلك لأنّ حاصل القياس هو التسوية بين الفرع والأصل حين « ينصّ — الشارع - على حكم لمعنى من المعاني، ويكون ذلك المعنى موجودا في غيره، فإذا قام دليل من الأدلة على أن الحكم متعلّق بالمعنى المشترك بين الأصل والفرع سُوِّي بينهما، وكان هذا قياسا صحيحا »[3]، فالقياس هو معقول اللفظ الذي جعله الغزالي ثالث طرق دلائل الألفاظ الذي يدلّ: بالصيغة، أو الفحوى، أو المعقول، والمعقول « **هو الاقتباس الذي يُسمّى قياسا** »[4]، ووظيفة القياس الدلاليّة تكمن في فائدة القياس، وهي « **إبطال التّخصيص، وتعدية الحكم من المنصوص إلى غيره** »[5]، فالقياس أبطل خصوصية دلالة الأصل المقيس عليه، وعمّمه على كلّ الصّوَر التي تشترك معه في العلّة.

٢- **الدلالة المقاصديّة العامّة**: وهي « المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها، بحيث لا تختصّ ملاحظتُها بالكون في نوع خاص من

---

(١) من الآية، ٣، من سورة النساء.

(٢) ينظر: ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلاميّة، (ص٤٤٢)

(٣) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ١٩/ ٢٨٦.

(٤) المستصفى، ٣/ ٣.

(٥) المرجع السابق، ٣/ ٤٢٨.

أحكام الشريعة. فيدخل في هذا أوصاف الشريعة وغايتها العامة والمعاني التي لا يخلو التشريع عن ملاحظتها»[1]، وذلك عن طريق «استقراء الأحكام الشرعية الكلية والجزئية في مختلف الوقائع والأبواب، واستقراء العلل والحكم التشريعية التي قَرَنها الشارع بكثير من الأحكام»[2]، حتى يدلّنا هذا الاستقراء المُفصّل على مقاصد الشريعة العامّة والمطّردة في معظم أحكامها. كما إذا تدبّرنا المقاصد العامة الآتية:

- قصد إجلال الله تعالى وتعظيمه ومهابته في العبادات كلّها.
- قصد رفع الحرج عن الشريعة وأحكامها.
- قصد منع الغرر والجهالة وإبطالهما في المعاملات والعقود.
- قصد حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال والعرض.
- قصد قاعدة سدّ الذرائع إلى الحرام.

وقد استدلّ العلماء على هذه المقاصد العامّة باستقراء جزئيات الشريعة وفروعها، واستنتاج ترتيب الأحكام على وَفقها، وانطوائها عليها، قطعا أو ظنّا[3]،«حيث لم يعتمد الناس في إثبات قصد الشارع في هذه القواعد على دليل مخصوص، ولا على وجه مخصوص، بل حصل لهم ذلك من الظواهر والعمومات، والمطلقات والمقيدات، والجزئيات الخاصة، في أعيان مختلفة، ووقائع مختلفة، في كل باب من أبواب الفقه، وكلّ نوع من أنواعه، حتى ألفوا أدلة الشريعة كلّها دائرة على الحفظ على تلك القواعد»[4].

ومعرفة المقاصد العامة من أهمّ ما يُستعان به على فهم خطاب الشارع وتطبيقه على الوقائع، فكثير من الوقائع قد لا يتناولها النّص، وتمس الحاجة إلى معرفة أحكامها

---

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلاميّة، (ص٢٥١).

(٢) عبد الوهاب خلاف، علم أصول الفقه، (١٩٩).

(٣) ينظر: العز بن عبد السلام، الشاطبي، القواعد الكبرى، ٢/ ١٢٥، والشاطبي، الموافقات، ٤/ ٥٨-٦٠، وابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، (ص١٩١-١٩٢).

(٤) الشاطبي، الموافقات، ٢/ ٨٢ .

بروح النّص ومعقوله، فيحكم المجتهد عليها بما استقراه من المقاصد الشرعية العامّة، إذ إنّ الخاص يشمله العامّ، ولا يُفتقر إلى دليل خاص على خصوص نازلة تعنّ، بل يحكم عليها تحت عموم المعنى المستقرى[1].

المطلب الثاني: الدلالة المقاصدية بطريق تحقيق المصلحة:

١ - المراد بالمصلحة، وعلاقتها بالمقاصد:

المصلحة تعني في تعريفها النفعي: (جلب المنفعة ودفع المضرّة)، وقد نقده الغزالي بقوله: «ولسنا نعني به ذلك، فإنّ جلب المنفعة ودفع المضرة مقاصد الخلق وصلاح الخلق في تحصيل مقاصدهم، لكنّا نعني بالمصلحة: **(المحافظة على مقصود الشرع)**، ...»[2]، وكذلك عرّف الطوفي المصلحة في قوله: «**هي السبب المؤدي إلى مقصود الشارع عبادة أو عادة**»[3]، والزركشي بقوله: «**المصلحة هي: المحافظة على مقصود الشرع بدفع المفاسد عن الخلق**»[4].

فالمصلحة في تعريفها الشرعي ينبغي أن تكون خادمةً للإرادة الشرعيّة، محافظةً على مقصوده في إقامة الحقّ والعدل وقيام النّاس بالقسط، «**فإذا ظهرت أمارات الحق، وقامت أدلة العقل، وأسفر صبحه بأي طريق كان، فثم شرع الله ودينه ورضاه وأمره**»[5]، فأحكام الشريعة جاءت بجلب المصالح ودرء المفاسد في كلّ ما يهمّ الناس، خاصة في الأمور المتجددة الحادثة، فلا يلزم أن يكون الاستدلال للمصلحة من نصوص الشرع ومنطوقه، بل يكفي أن تُطاوع النّصوص ويسعها فحواها ومقتضاها،

---

(١) ينظر: الشاطبي، الموافقات، ٤/ ٦٥، وعبد الوهاب خلاف، علم أصول الفقه، (ص١٩٨).

(٢) المستصفى، ٢/ ٤٨١ - ٤٨٢.

(٣) التعيين في شرح الأربعين، (ص٢٣٩).

(٤) البحر المحيط، ٤/ ٣٧٧.

(٥) ابن القيم، إعلام الموقعين، ٦/ ٥١٣، وينظر: الطرق الحكمية، (ص٣٨).

لأنّ « الواجب الذي لا يجوز غيره أن يحصل مقصود الله ورسوله ﷺ وتبطل مقاصد المُتحيّلين المخادِعين، كما يُعلم قطعا أنّه إنّما حرم الربا لمن فيه من الضرر بالمحاويج، وأنّ مقصوده إزالة هذه المفسدة، فإذا أُبيح التحيّل على ذلك كان سعيا في إبطال مقصود الشارع وتحصيلا لمقصود المرابي »[1].

لقد أراد الأصوليون تمتين علاقة المصلحة بعلم المقاصد بدلالة أحدهما على الآخر، فمتى ذُكر أحدهما استلزم الآخر، بمعنى أنّ المصلحة التي هي بمعنى جلب المنفعة ودرء المفسدة يجب أن تُضبط بمقاصد الشارع وتفسيره لقصد **(التحصيل)** في جلب المنافع، و**(الإبقاء)** في درء المفاسد، وبهذا الصدد يقول الغزالي: « والمصلحة ترجع إلى رعاية أمر مقصود، أما المقصود فينقسم إلى ديني ودنيوي، وكل واحد ينقسم إلى تحصيل وإبقاء، وقد يعبر عن التحصيل بجلب المنفعة، وقد يعبر عن الإبقاء بدفع المضرة، يعني أن ما قصد بقاؤه فانقطاعه مضرة وإبقاؤه دفع للمضرة، فرعاية المقصود حاوية للإبقاء ودفع القواطع، وللتحصيل على سبيل الابتداء »[2].

وينبغي تفسير الألفاظ المطلقة بلا قانون ولا ضوابط لمعانيها على هذا الأساس من الارتباط ما بين المصلحة وعلم المقاصد، وذلك « كالعدل والإحسان، والعفو، والصبر، والشكر في المأمورات، والظلم، والفحشاء، والمنكر، والبغي، ونقض العهد في المنهيات »[3]، فهذه المعاني الكلية المطلقة يجب ضبطها بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع فيها، فتنضبط دلالة (الخير والمعروف والعدل) المطلقة في قوله تعالى: ﴿وَٱفۡعَلُواْ ٱلۡخَيۡرَ لَعَلَّكُمۡ تُفۡلِحُونَ﴾[4]، وقوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُ بِٱلۡعَدۡلِ وَٱلۡإِحۡسَٰنِ﴾[5]:

---

(١) ابن القيم، إعلام الموقعين، ٥/ ١٠٤

(٢) ينظر: شفاء الغليل (ص ١٥٩).

(٣) الموافقات (٣/ ٢٣٥).

(٤) من الآية ٧٧، من سورة الحج.

(٥) من الآية ٩٠، من سورة النحل.

بالمعاني الجالبة للمنافع والدارئة للمفاسد، بحسب تحقيق قصد الشارع الهادف لإقامة دنيا النّاس لصالح أُخْراهم[1].

٢ - دلالة مسلك المناسب (المصلحة) على مقصود الشارع:

أكثر مباحث الأصوليين عناية بتأصيل الدلالة المصلحيّة هو مبحث (**المناسب**) من مسالك العلّة، ويعني: « **درك العقل السليم كون ذلك الوصف - في اللفظ - سببا مفضيا إلى مصلحة من المصالح، لرابط من الروابط العقلية بين تلك المصلحة وذلك الوصف** »[2]، فـ (المناسب) اجتهاد عقلي يستنبط المقاصد الشرعيّة من أدلة الأحكام، وبذلك عرّفه أبو زيد الدبوسي بقوله الشهير: (**ما لو عُرض على العقول تلقّته بالقبول**)[3]، فالعقل السليم هو محكّ النظر في استخلاص مناسبة الأحكام لعللها ومقاصدها.

ولأنّ العقول تختلف في التلقّي والقبول، وفي استمزاج المناسب، فإنّ الأولى ضبط المناسب بأن يكون « **معنى معقولا ظاهرا في العقل** »[4]، وأن يكون « **عبارة عن وصف ظاهر منضبط يلزم من ترتيب الحكم على وَفقه حصول ما يصلح أن يكون مقصودا من شرع ذلك الحكم،... وسواء أكان ذلك المقصود جلب مصلحة أو دفع مفسدة** »[5]، وكون المناسب اجتهادا عقليّا لم يمنعه أن يكون دلالة لفظيّة، فـ « هو غير خارج عن وضع اللغة، لما بينه وبين الحكم من التعلّق والارتباط، وكلّ ما له تعلّق بغيره وارتباط فإنّه يصح لغة أن يقال: إنه مُنَاسِب له »[6]، لأنّ « المعاني إذا ظهرت مناسبتها، فلا تنفك

---

(١) ينظر: نظرية المقاصد عند الشاطبي، د/ أحمد الريسوني (ص٢٦١ - ٢٦٢).

(٢) الطوفي، شرح مختصر الروضة، ٣/ ٣٨٢.

(٣) ينظر: البخاري، كشف الأسرار، ٣/ ٣٥٢، والمحبوبي، التوضيح مع التلويح، ٢/ ١٢٧.

(٤) الغزالي، شفاء الغليل، (ص١٤٣).

(٥) الآمدي، الإحكام، ٣/ ٢٧٠، وكذلك التزمه ابن الحاجب في مختصره، ينظر: الأصفهاني، بيان المختصر، ٣/ ١٠٨.

(٦) الآمدي، الإحكام، ٣/ ٢٧٠.

عن التفات الشرع إلى جنسها في غالب الأمر»[(١)].

ويُعدّ المناسب بمعناه الواسع هو الذخيرة الكبرى لتعليل أحكام الشريعة وبيان مقاصدها، كما قال الشاطبي: «إنّ الشارع توسّع في بيان العلل والحِكم...، **وأكثر ما علّل فيها بالمناسب الذي إذا عُرض على العقول تلقته بالقبول**»[(٢)]، فالمناسب دالّ على قصد الشارع لا محالة، كما نصّ على ذلك الغزالي وقال: «جميع أنواع المناسبات ترجع إلى **رعاية المقاصد**، وما انفكّ عن رعاية مقصود فليس مناسبا، وما أشار إلى رعاية أمر مقصود فهو المناسب»[(٣)]، وذلك لأنّه ثبت «من مصادر الشرع وموارده، ومداخل أحكامه ومخارجه، ومجاريه ومباعثه، أنّه عليه السلام كان يتّبع المعاني، ويُتْبِع الأحكامَ الأسبابَ المُتقاضِيةَ لها من وجوه المصالح»[(٤)].

وبلا شكّ فإنّ دلالة المناسب على مقصود الشارع تختلف باختلاف مراتب المناسبات في الظهور، فما كان في رتبة الضروري فدلالته قطعيّة، كمناسبة حفظ النفوس لعلّة القصاص، وما كان في رتبة الحاجي فدلالته ظاهرة ويلتحق بالضروري، كمناسبة حفظ حقّ الصغيرة في تسليط الولي على تزويجها، فهو حاجة لا تُرهق إليه ضرورة، وما كان برتبة التحسيني فهو مطلوب من باب التكملة والتبعيّة، كمناسبة ضعف حال الرقيق ونزول قدره لحكم سلبه أهليّةَ الشهادة، وليس إلى سلبها ضرورة ولا حاجة، إنما تحسين، ولو قُبلت في حال العدالة لكانت كقبول روايته وفتواه[(٥)].

فالمناسب ومراتبه دالّ على مقصود الشارع ومرتبط به، لهذا سمّاه بعض الأصوليين بـ (**رعاية المقاصد**)، وقال: «وهو عمدة كتاب القياس وغمرته ومحل غموضه

---

(١) الغزالي، شفاء الغليل، (ص١٥٣).

(٢) الموافقات، ٢/ ٥٢٣.

(٣) الغزالي، شفاء الغليل، (ص١٥٩).

(٤) المرجع السابق، (ص١٩٠).

(٥) ينظر: المرجع السابق، (ص١٦٣-١٦٩).

ووضوحه. وهو تعيين العلة بمجرد إبداء المناسبة»[1]، وقال الطوفي في شأن المناسب: «واستقصاء القول فيه من المهمّات، لأنّ عليه مدار الشريعة، بل مدار الوجود، إذ لا موجود إلا وهو على وَفْق المناسبة العقلية، لكنّ أنواع المناسبة تتفاوت في العموم والخصوص، والخفاء والظهور»[2]، وقال أحد المعاصرين: «**فمن الحديث عن المناسب وحقيقته وأقسامه ومراتبه: نشأ علم المقاصد بقضّه وقضيضه**»[3]، وسأترك التمثيل على المناسب للعنصر الآتي: (تطبيقات دلاليّة على الدلالة المقاصدية بطريق تحقيق المصلحة)، فالمصلحة والمناسب يتناوبان في التأصيل والتمثيل عند الأصوليين.

٣- تطبيقات دلاليّة على الدلالة المقاصدية بطريق تحقيق المصلحة:

يُعتبَر علم المقاصد من العلوم المفتقرة إلى التأصيل المشفوع بكثير من التطبيق، لأنّ إقامته على أصوله ضروريّ للمّ شعثه وترتيب موارده، والتمثيل له أكثر ضرورة لاستيضاح أصوله وفهم مغازيه، فلا ينبغي بحال في علم المقاصد عزل التنظير عن المثال، فلا يكتمل أحدهما إلا بمؤاخاة الآخر، ولعلّ التطبيقات التاليّة تفي ببيان الدلالة المقاصديّة بطريق المصلحة:

١- قول الرسول ﷺ: **(لا يستنجي أحدكم بدون ثلاثة أحجار)**[4]، قال بعض الفقهاء: المقصود من العدد هو تحقيق الإنقاء، فالعدد لا مفهوم له، فمتى أنقت فإنّها تجزئ ولو كانت أقلّ من ثلاثة أحجار، لتحقيق مصلحة الاستنجاء المقصودة من العدد[5].

---

(١) الزركشي، البحر المحيط، ٤/ ١٨٦.

(٢) شرح مختصر الروضة، ٣/ ٣٨٢.

(٣) د/ يوسف البدوي، مقاصد الشريعة عند ابن تيميّة، (ص٧١).

(٤) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الطهارة، باب الاستطابة، (ص١٢٥)، رقم ٦٠٦.

(٥) وهو مذهب أبي حنيفة ومالك، ينظر: الكاساني، بدائع الصنائع، ١/ ١٩، وابن نجيم، البحر الرائق، ١/ ٢٥٢، وابن عبد البر، الكافي في فقه أهل المدينة، ١/ ١٥٩، والحطاب، مواهب الجليل، ١/ ٢٩٠، والنووي، المجموع، =

٢- قوله ﷺ: **(طلب العلم فريضة على كلِّ مسلم)** [(١)]، فقد فسّر العلماء المقصود من فريضة العلم هو الكفاية منه في العلم والتعليم، فتكون فريضته بحسب ما تقتضيه المصلحة الشرعية من الفرض العيني أو الكفائي أو الندب إليه[(٢)]، بمعنى أنّ «النّظر المصلحي اقتضى أن تعليم الناس قد يكون فرض عين، وقد يكون فرض كفاية، وكما يكون واجباً، قد يكون مندوباً، وذلك حسب العلم ودرجته، وحسب المتعلِّم ومدى حاجته»[(٣)].

٣- قوله ﷺ: **(لا يبع حاضر لبادٍ)**[(٤)]، فقد فسّر بعض العلماء بأنّ مقصود النّهي فيه هو دفع الإضرار بالناس بتحصيل مصلحة رخص الأسعار ودرء مفسدة الغلاء، وإذا انتفت مفسدة هذا البيع جاز، كما قال العز بن عبد السلام: «بيع الحاضر للبادي ليس منهياً عنه لعينه، وإنما النهي عن الإضرار بالناس»[(٥)]، فالنهي ليس عامّاً، بل هو خاص في حصول الضرر، «لأن النهي لمعنى في غير البيع وهو الإضرار بأهل المصر»[(٦)].

= ٢/ ١٠٤.

(١) أخرجه ابن ماجه في سننه، في المقدمة منه، باب فضل العلماء والحث على طلب العلم (ص٥٦)، رقم ٢٢٤. قال عنه ابن عبد البر في الجامع، ١/ ٦٩: يروى عن أنس من وجوه كثيرة، كلها معلولة لا حجة في شيء منها عند أهل العلم من جهة الإسناد، وضعف أحمد والبيهقي إسناده، وقال إسحاق بن راهويه: إنه لم يصلح، أما معناه فصحيح، وجعله ابن الصلاح مثالاً للمشهور غير الصحيح، وقال العراقي: صحح بعض الأئمة بعض طرقه. وقال المزي: إن طرقه تبلغ درجة الحسن. ينظر: السخاوي، المقاصد الحسنة، (ص ٣٢٧)، والعجلوني، كشف الخفاء، ٢/ ٤٣، وتعليق العراقي على إحياء علوم الدين، ١/ ١٦.

(٢) ينظر: ابن عبد البر، جامع بيان العلم وفضله، ١/ ٩٢- والشاطبي، الموافقات، ١/ ٢٨٢.

(٣) د/ أحمد الريسوني، نظرية المقاصد عند الشاطبي، (ص ٢٨٤).

(٤) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب البيوع، باب: هل يبيع حاضر لباد بغير أجر، (ص ٣٤٥) رقم ٢١٥٨، ومسلم في صحيحه، كتاب البيوع، باب تحريم بيع الحاضر للبادي (ص ٦٦٠) رقم ٣٨٢٤.

(٥) قواعد الأحكام، ٢/ ٣٣.

(٦) الكاساني، بدائع الصنائع، ٥/ ٢٣٢، وهو مذهب الحنفية ورواية عن أحمد، ينظر: نفس المرجع، وابن قدامة، المغني، ٦/ ٣٠٩ـ ٣١٠.

٤- قوله ﷺ: **(إن الله هو المسعِّر القابض الباسط الرزاق، وإني لأرجو أن ألقى الله وليس أحدٌ منكم يُطالبني بمظلمة في دم ولا مال)**[١]، فقد اتّفق الفقهاء في الجملة على كراهية التسعير، وأنه لا يجوز بدليل هذا الحديث[٢]، واستنبط كثير من الفقهاء أنّ مصلحة المنع من التسعير هي دفع الإضرار بالمُلّاك، وإذا أضرّ أربابُ السلع في رفع الأسعار وصارت حاجة الناس لا تندفع إلا بالتسعير فإنه يجوز باقتضاء المصلحة وقصد الشارع[٣].

٥- قوله ﷺ: **(اتقوا الله واعدلوا بين أولادكم)**[٤]، فدلالة الحديث قاضية بوجوب التسوية بين الأولاد في النفقة والعطاء، وذلك لمقصد التأليف بالعدل بينهم، وإذا اقتضت المصلحة المقاصديّة تخصيص بعض الأولاد بالهبة والوقف في حال اختصاصه لحاجة أو زمانة، ونحو ذلك جاز للمصلحة الراجحة في فتوى الإمام أحمد[٥].

٦- قوله ﷺ **(الأئمة من قريش)**[٦]، فقد قرأ كثير من الفقهاء الحديث قراءة

---

(١) أخرجه أبو داود في سننه، كتاب البيوع، باب في التسعير (ص ٥٢٦) رقم (٣٤٥١)، والترمذي في سننه، كتاب البيوع، باب ما جاء في التسعير (ص ٣١١) رقم (١٣١٤)، وقال: هذا حديث حسن صحيح، وابن ماجه في سننه، كتاب التجارات، باب من كره أن يسعِّر، (ص ٣٧٨) رقم (٢٢٠٠)، وقال الحافظ ابن حجر في التلخيص، ٣/ ٣٢: «أخرجه أحمد وأبو داود والترمذي وابن ماجه والدارمي والبزار وأبو يعلى، وإسناده صحيح على شرط مسلم، وقد صححه ابن حبان والترمذي».

(٢) ينظر: ابن هبيرة، اختلاف الأئمة العلماء، ١/ ٤١٣.

(٣) ينظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٢٨/ ١٠١، ١٠٥، والزيلعي، تبيين الحقائق، ٦/ ٢٨، ومحمد صديق خان، الروضة الندية، ٢/ ٢٢٠.

(٤) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الهبة، باب الإشهاد على الهبة، (ص ٤١٨)، رقم ٢٥٨٧، ومسلم في صحيحه، كتاب الهبات، باب كراهة تفضيل بعض الأولاد في الهبة، (ص ٧١٠)، رقم ٤١٨١.

(٥) ينظر: ابن قدامة، المغني، ٨/ ٢٥٦.

(٦) أخرجه أحمد في المسند ٣/ ١٨٣، والنسائي في الكبرى، ٣/ ٤٦٧، من حديث أنس بن مالك، والحاكم في المستدرك، ٤/ ٧٥ ـ ٧٦، والبيهقي في سننه، ٨/ ٢٢٥، من حديث علي بن أبي طالب، وقال عنه ابن حجر في التلخيص: ٤/ ٨٤: «وقد جمعت طرقه في جزءٍ مفرد عن نحو من أربعين صحابياً... واختلف في وقفه ورفعه، ورجح الدارقطني في العلل الموقوف، ورواه ابن أبي عاصم عن أبي بكر بن أبي شيبة من حديث أبي برزة الأسلمي، =

مصلحيّة، وعلّل مقصد الشارع بحصر الأئمة بقريش « لاعتبار العصبية التي تكون بها الحماية والمطالبة، ويرتفع الخلاف والفُرقة بوجودها لصاحب المنصب، فتسكن إليه الملَّة وأهلها، وذلك أن قريشاً كانوا عصبةً في العرب... فإذا ثبت أن اشتراط القرشية إنما هو لدفع التنازع بما كان لهم من العصبية والغلبة، علمنا أن ذلك إنما هو من الكفاية، فاشترطنا في القائم بأمور المسلمين أن يكون من قوم أولي عصبية قوية غالبة على مَن معها لعصرها... **فإذا خلا العصر من هذه السمة من قريش ساغ تنصيب خليفة ممّن هو ذو عصبية وغلبة من غيرهم** »[1]. وذلك لأنّ « العصور تختلف باختلاف ما يحدث فيها من الأمور والقبائل والعصبيّات، وتختلف باختلاف المصالح ولكل واحدٍ منها حكم يخصُّه لطفاً من الله بعباده »[2].

٤ – دوران الأحكام مع مقاصدها المصلحيّة:

من مُسلّمات الأصول أن الأحكام الشرعيّة تدور مع المقاصد المعلّلة بها، فـ« إذا علّق الشارع حكماً بسبب أو علة زال ذلك الحكم بزوالها، كالخمر علق بها وجوب الحدّ لوصف الإسكار، فإذا زال عنها وصارت خلاًّ زال الحكم،...وكذلك السَّفه والصغر والجنون والإغماء تزول الأحكام المعلقة عليها بزوالها، **والشريعة مبنية على هذه القاعدة** »[3].

وأساس دوران الحكم مع علّته أنّ المقصد واحد لم يتغيّر، والحكم متغيّر بحسب تغيّر الطريق إلى المقصد، لأنّ العلّة المصلحيّة تهدف إلى المحافظة على مقصود الشارع، فإذا اقتضى مقصود الشارع تغيّر الحكم في الأحكام المصلحيّة أو العرفيّة فإنّ الحكم

= وإسناده حسن ».

(١) ابن خلدون، المقدمة (ص ١٨٢) بتصرف

(٢) المرجع السابق، (ص١٩٦).

(٣) إعلام الموقعين، ٥/ ٥٢٨ – ٥٢٩.

يتغيّر من باب تغيّر الوسائل للمحافظة على الغايات والمقاصد، وحيث جوّز الشارع بناء الأحكام على المعاني التي فهمناها من شرعه[١] يجب أن يدور الحكم مع المعنى حيثما دار، لأنّ «الأحكام إنما تختلف بحسب اختلاف العلل والمعاني»[٢]، ولأنّ «الاعتبار في الجمع والفرق إنما هو في المعاني التي لأجلها شرعت تلك الأحكام وجوداً وعدماً»[٣]. وهذا جانب من جوانب عمل القاعدة الفقهيّة: **(لا ينكر تغيّر الأحكام بتغيّر الزمان)**[٤].

قال الشاطبي: «إنا وجدنا الشارع قاصداً لمصالح العباد، والأحكام العادية تدور معها حيثما دارت، فترى الشيء الواحد يُمنع في حالٍ لا تكون فيه مصلحة، فإذا كان فيه مصلحة جاز»[٥]، وقال -أيضا-: «والمصالح والمفاسد إذا كانت راجعة إلى خطاب الشارع - وقد علمنا من خطابه أنه يتوجه بحسب الأحوال والأشخاص والأوقات، حتى يكون الانتفاع المُعيّن مأذوناً فيه في وقت، أو حال، أو بحسب شخص، وغير مأذون فيه إذا كان على غير ذلك، فكيف يسوغ إطلاق هذه العبارة: أنّ الأصل في المنافع الإذن وفي المضار المنع؟»[٦].

وتعدّ المصالح من المنافع، لهذا تكتسب التغيّر المتصوَّر في حالها ووضعها، فالمنافع

---

(١) ينظر: الغزالي، شفاء الغليل، (ص١٩٠).

(٢) الجصاص، الفصول في الأصول، ٢/ ٢٨٦.

(٣) ابن القيم، إعلام الموقعين، ٣/ ٢٧٨.

(٤) القاعدة بهذه الصياغة أثبتتها مجلة الأحكام العدليّة (العثمانية) ص ٩١، مادة رقم (٣٩)، وهي كذلك عند أبي سعيد الخادمي في خاتمة مجامع الحقائق، ص(٤٦)، وضبطها بعض المعاصرين بصياغة: (لا ينكر تغير الأحكام لاجتهادية المبنيّة على المصلحة والعرف بتغير الزمان)، ينظر: د/ علي الندوي، القواعد الفقهية، (ص١٨٥)، وهي قاعدة ذات جذور في التراث الفقهي، فقد ذكرها الفقهاء بعدة صياغات، منها: صياغة ابن عبد الهادي الحنبلي في القواعد الكلية من خاتمة مغني ذوي الأفهام (ص٥٢٢)، بلفظ: (تغير الحال، يغيِّر الأحكام)، وقول ابن عابدين الحنفي في حاشيته، ٢/ ٦٠١، بلفظ: (قد تتغير الأحكام لاختلاف الزمان في كثير من المسائل على حسب المصالح).

(٥) الموافقات، ٢/ ٥٢٠.

(٦) المرجع السابق، ٢/ ٦٦.

ذات مرونـة في ماهيتهـا، ومتغـيرة بطبيعتهـا، حتـى لا تبقـى زمـانين عـلى حـال واحـدة، بخلاف الأعيان التي هي أصلب حالاً، وأبقى زماناً، «**فلا معادلة بين الأعيان والمنافع، فالمنافع أعراض لا تبقى زمانين، ولا تقوم بنفسها، والأعيان جواهر تبقى أزمنة، وتقـوم بنفسها، وما بين ما يقوم بنفسه وما لا يقوم بنفسه تفاوت عظيم**»[1].



(١) النسفي، كشف الأسرار، ٢/ ٢٢٥.

المطلب الثالث: الدلالة المقاصديّة بطريق الفحوى

تناولنا في المبحث السابق دلالة (الفحوى) ضمن دلالة غير المنظوم، المعروف بالمفهوم عند جمهور الأصوليين، ولن نكرر التأصيل الأصولي لدلالة الفحوى في هذا المبحث، إنّما من اللازم أن نبيّن صلة دلالة الفحوى بالدلالة المقاصديّة، فإنّ الفحوى هو (**ما دلالته لا بصريح صيغته ووضعه**)[1]، بل دلالته بمقاصد الكلام وإيماءاته، كما يقصد المتكلّم إفهام الكثير من القليل في منع التأفيف في وجه الوالدين، فنفهم أن القصد منع التأفيف وكلّ ما هو مثله وأكثر منه، فالذّهن ينتقل من فهم اللفظ إلى لازمه بواسطة الدّلالة المقاصديّة[2]، لأنّ الفحوى عبارة عن «فهم غير المنطوق به من المنطوق، **بدلالة سياق الكلام ومقصوده**»[3]، وذلك لأنّها من باب: «ما يُقتبس من الألفاظ لا من حيث الصيغة، بل من حيث فحواها وإشارتها»[4].

وإذا تذكّرنا أنّ: دلالة الاقتضاء، ودلالة التنبيه والإيماء، ودلالة المفهوم بقسميها الموافقة والمخالفة من أنواع دلالة الفحوى (غير المنظوم) يُشترط فيها قصد المتكلّم[5]، فإنّ هذا الاشتراط يجعل هذه الدلائل دلائل مقاصديّة، بمعنى أنّ دلالتها استبانت بطريق سبر مقاصد الكلام وفحواه. فلا جرم بعد ذلك أن تكون دلالة الفحوى منشطا من مناشط الدلالة المقاصديّة عند الأصوليين. وهذا يتبيّن ببعض الأمثلة:

١- الدلالة المقاصدية في (دلالة الاقتضاء): كمثل دلالة قوله تعالى:

---

(١) الإحكام، ٣/ ٦٤.

(٢) ينظر: الزركشي، تشنيف المسامع، ١/ ١٦٥.

(٣) الغزالي، المستصفى، ٣/ ٤١١.

(٤) المرجع السابق، ٣/ ٤٠٢.

(٥) ينظر: الآمدي، الإحكام، ٣/ ٦٤.

﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَٰتُكُمْ ﴾[1] وقوله تعالى: ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ ﴾[2]، فقد دلّ مقصود الشارع من مثل هذا الخطاب بأنّ مراد الآية الأولى هو تحريم الوطء، والثانية تحريم الانتفاع[3].

٢- الدلالة المقاصديّة في (دلالة الإيماء): كمثل قوله ﷺ: **(من مسَّ ذكره فليتوضأ)**[4]، فإنّ اقتران الفاء بالحكم أومأ إلى أن علية الحكم هو مسّ الذكر، وأن هذا هو مقصود الشارع، وعليه يجب إدراك مقصود الشارع في التعليل والقياس وبناء الأحكام[5].

٣- الدلالة المقاصديّة في (دلالة التنبيه): كمثل قوله تعالى: ﴿ فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ ﴾[6]، فالنهي عن التأفيف دلّ على أن قصد الشارع صيانة الوالدين عن أيّ أذيّة، بداية من التأفيف والتعبيس وما فوقهما من هجر الكلام وخشن الفعال[7].

بهذا الأمثلة الموجزة اتضحت الدلالة المقاصديّة بطريق الفحوى، وقد أغنى المبحث السابق عن بيان المنهج الأصولي لدلالة الفحوى وبيان معالمها، إنّما المقصود هنا الإشارة إلى صلتها بالدلالة المقاصديّة.

* * *

(١) من الآية ٣، من سورة المائدة.

(٢) من الآية ١٨٤، من سورة البقرة.

(٣) ينظر: الشوكاني، إرشاد الفحول، ١/ ٣٢٨.

(٤) سبق تخريجه (ص٦٧٥) من هذه الدراسة.

(٥) ينظر: الطوفي، شرح مختصر الروضة، ٣/ ٣٦٢.

(٦) من الآية ٢٣، من سورة الإسراء.

(٧) ينظر: ابن عقيل، الواضح، ٣/ ٢٦١.



الفصل الرابع

أثر علم الدلالة الأصولية في حفظ الشريعة

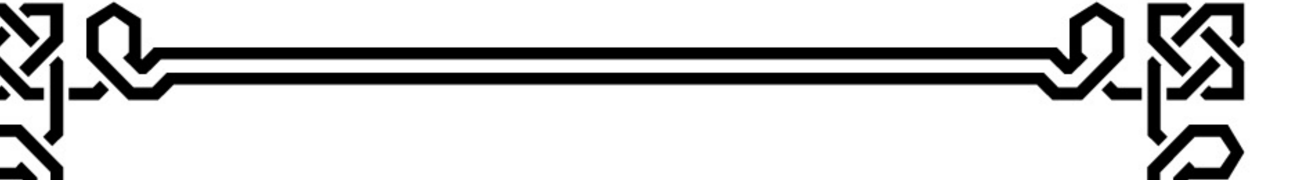
ويشتمل على مبحثين:

المبحث الأول:

أثر علم الدلالة الأصولية في حفظ كليات الشريعة وثوابتها.

المبحث الثاني:

أثر علم الدلالة الأصولية في تنمية العلوم الفقهيّة والعربية.



المبحث الأول

أثر علم الدّلالة الأصولي في حفظ كليات الشريعة وثوابتها

ويشتمل على أربعة مطالب:

المطلب الأول: أثر علم الدّلالة الأصولي في حفظ قطعيّات الشريعة

المطلب الثاني: أثر علم الدّلالة الأصولي في حفظ ظواهر الشريعة

المطلب الثالث: أثر علم الدلالة الأصولي في حفظ عموم الشريعة

المطلب الرابع: أثر علم الدلالة الأصولي في حفظ وسطية الشريعة

المطلب الأول: أثر علم الدّلالة الأصولي في حفظ قطعيّات الشريعة

١- المراد بقطعيّات الشريعة:

قطعيّات الشريعة هي: (**ما وجب اعتقاده والعمل به قطعا، ولم يُجز اعتقاد نقيضه ولا جوازه، وإنْ محتملا**)[١].

ويجمع الإمام الشافعي القطعيَّ في قوله: «**كلّ ما أقام الله به الحجة في كتابه أو على لسان نبيّه ﷺ منصوصاً بيّناً: لم يحل الاختلاف فيه لِمَن عَلِمه**»[٢]، لأنّه «**الشّرع العامّ الذي يجب على جميع المسلمين اتّباعُه عملا وقضاءً**»[٣]، ممّا «**لا بدّ للنّاس منه، من العلم ممّا يجب عليهم ويحرم ويباح، فهو معلوم مقطوع به**»[٤]، ويشتمل على «ما ثبت عن الرسول ﷺ من الكتاب والسنة، ممّا يجب على الأوّلين والآخرين اتّباعُه، ومَن لم يلتزم هذا الشرع أو طَعَن فيه أو جوّز لأحدٍ الخروج عنه فإنّه يُستتاب...»[٥]، ويسمّي ابنُ تيميّة القطعيّ بـ (**الشرع المنزّل**)، الذي لا يجوز لأحد خلافه، يقابله (**الشّرع المؤوَّل**)، وهو آراء المجتهدين في الأحكام الظنّية التي يجوز الاجتهاد فيها[٦].

والقطع الدّلالي في الألفاظ يعنى جزمَ المُكلّف بدلالة اللفظ على معناه، كما فسّر الشاطبي القطعيّ بأنّه الذي «لا يفتقر إلى بيان»[٧]، فالمسلم يقطع بقطعيات الشريعة تصديقا وعملا، إيمانا وإسلاما، كما وصف الله تعالى المؤمنين بالقطع وعدم الريبة في

(١) ينظر: الطوفي، شرح مختصر الروضة، ٣/ ٦١٦.

(٢) الرسالة/ (ص٥٦٠).

(٣) محمد رشيد رضا، تفسير المنار، ٢/ ٨٨.

(٤) ابن تيميّة، مجموع الفتاوى، ١٣/ ١١٨.

(٥) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ١١/ ٥٠٧، بتصرف بسيط.

(٦) ينظر: ابن تيميّة، مجموع الفتاوى، ٣/ ٢٦٨، والنبوات، ١/ ٣٢٩.

(٧) الموافقات، ٣/ ١٨٤.

قولــه: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا۟﴾[1]،أي: « ثــمّ لم يــشكُّوا في وحدانية الله، ولا في نبوّة نبيه ﷺ، وألزم نفسه طاعة الله وطاعة رسولهﷺ، والعمل بما وجب عليه من فرائض الله بغير شكٍّ منه في وجوب ذلك عليه »[2]، فأخص خصائص القطعيّ هو نصيّة دلالته بلا احتمال، وحتميّة اعتقاده والعمل به بلا إشكال، حيث « كلّ ما عُلم قطعاً من دين الله، فالحقّ فيه واحد وهو المعلوم، والمخالف فيه آثم، ثم يُنظر: فإنْ أنكر ما عُلم ضرورة من مقصود الشارع، كإنكار تحريم الخمر، والسّرقة، ووجوب الصلاة، والصوم، فهو كافر، لأنّ هذا لا يصدر إلاّ عن مكذِّب بالشرع »[3].

وتشمل القطعيّات الشرعيّة على الأحكام التاليّة:

١- **المحكمات الاعتقاديّة**: من الأخبار الواردة في الكتاب والسنّة، والتي تجري مجرى التوحيد وتصديق الرسل، ممّا لا يجوز فيه النّسخ ولا التبديل، فتلك نصوص قطعيّة يجب اعتقادها وتصديقها على المراد الظاهر منها قطعا[4].

٢- **المحكمات الفقهيّة**: كما فصّل بعضها الغزالي في قوله: « وأمّا الأحكام الفقهية فالقطعية منها: وجوب الصلوات، والزكاة، والحج، والصوم، وتحريم الزنا، والقتل، والسرقة، والشرب- الخمر-... »[5].

٣- **أصول الفضائل والأخلاق**: مثل: « الأمر بالمعروف، والنّهي عن المنكر، واجتماع الكلمة، والعدل، وأشباه ذلك »[6].

---

(١) من الآية ١٥، من سورة الحجرات.

(٢) تفسير الطبري، ٢٦/ ١٦٥.

(٣) الغزالي، المستصفى، ٤/ ٣٢.

(٤) ينظر: الجصاص، الفصول في الأصول، ١/ ٣٥٨.

(٥) المستصفى، ٤/ ٣٢.

(٦) الشاطبي، الموافقات، ٣/ ١٨٤.

٤- **مواضع الإجماع المتواتر**: فـ «الإجماع حجة قاطعة»[1]، فلا يحلّ مخالفته، لأنّ «في الاجتماع من القوّة ما ليس للافتراق، ولأجله أفاد التواترُ القطعَ»[2]، ولأنّ إطباق العلماء على الحكم أورث القطع واليقين، ومَنَع من شواغب الظنّ والاحتمال، وكلّ الفقهاء إلّا ما شذّ ونَدَرَ يعتقدون أنّ «الإجماع حجةٌ مقطوع عليها، يجب المصير إليها، وتحرم مخالفته، ولا يجوز أن تجتمع الأُمَّةُ على الخطأ»[3].

٥- **القواعد الكليّة**: والتي استقراها العلماء في مواضع مستفيضة، واطّردت في أكثر أبواب الشريعة، حتّى أفادت قطعيّة قصد الشارع في بناء الأحكام عليها، كقاعدة **(لا ضرر ولا ضرار)**، فإنّ حكمها «داخل تحت أصل قطعي في هذا المعنى، فإن الضرر والضرار مبثوث منعه في الشريعة كلها، في وقائع جزئيات، وقواعد كليات»[4].

٢- حفظ القطعيات الشرعيّة بإثبات قطعيّة اللغة:

عُني علماء الأصول في حفظ القطعيات الشرعيّة في أصول الفقه وفي باب الدّلالة منه خُصَوصا، وأوّل ما عالجه الأصوليّون في سبيل حفظ قطعيّات الشريعة هو إثبات صلاحيّة اللغة في إفادة القطع، إذ هي الوسيلة النّاقلة لقطعيّات الشريعة، فكان لزاما على الأصوليين تأصيل قطعيّة الدلالة اللغويّة، ومعالجة الشكوك الواردة عليها، حتى يستقيم قطع الشريعة والجزم في محكماتها، فلم يتردّد جمهور الأصوليين في إمكان دلالة اللغة على معانيها دلالة قطعيّة، ومن أقوالهم في ذلك:

١- قول الآمدي: «إنكار القطع في الّلغات على الإطلاق يُفضي إلى إنكار القطع

---

(١) الجويني، البرهان، ١/ ٤٣٦.

(٢) الشاطبي، الموافقات، ١/ ٢٨.

(٣) أبو يعلى، العدة، ٤/ ١٠٥٨، وينظر: الباجي، إحكام الفصول، (ص٤٣٥)، والبغدادي، الفقيه والمتفقه، ١/ ٣٩٧، والشيرازي، شرح اللمع، ٢/ ١٠٦٤، وأصول السرخسي، ١/ ٢٧٩، والغزالي، المستصفى، ٢/ ٣٢٠، والقرافي شرح تنقيح الفصول، (ص٣٣٨).

(٤) الشاطبي، الموافقات، ٣/ ١٨٥

في جميع الأحكام الشرعية، لأنّ مبناها على الخطاب بالألفاظ اللغوية ومعقولها، وذلك كفر صراح »[1].

٢- قول القرافي: « والألفاظ اللغوية قد تفيد القطع، وإنكار ذلك قدح في قواطع الكتاب والسنة، وهو بيْن كفرٍ وبدعةٍ »[2].

٣- قول المرداوي: « والأدلة القولية قد تفيد اليقِين، يعني: تفِيد الْقطع بالمراد، وهذا الصحيح الذي عليه أئمّة السّلف وغيرهم »[3].

ويُعدّ الإمام الفخر الرازي أبرز المشكّكين في إفادة الدلالة اللفظيّة اليقين، كما يقول: « **إن التمسّك بالدلائل اللفظية لا يفيد اليقين البتّة** »[4]، واعتبره ابن تيمية بهذا الرأي قد « ابتدع قولا ما عُرف به قائل مشهور غيره »[5]، وقد استبعد الرازي قطعيّة الدّلالة اللغويّة لأنّها متوقّفة على مُقدّمات عَشَرة كلّها ظنيّة، وهي « أنّها مبنيّة على نقل اللغات، ونقل النحو والتصريف، وعدم الاشتراك، وعدم المجاز، وعدم الإضمار، وعدم النقل، وعدم التقديم والتأخير، وعدم التخصيص، وعدم النسخ، وعدم المعارض العقلي، **وعدم هذه الأشياء مظنون لا معلوم، والموقوف على المظنون مظنون، وإنّما ثبت هذا ظهر أن الدّلائل النقليّة ظنية...** »[6]، والنّتيجة عند الرازي وأتباعه أنّ الأدلّة اللفظيّة « تفيد القطع إن اقترنت بها قرائن مشاهدة، أو معقولة كالتواتر، ولا تفيد اليقين إلا بعد تيقّن الأمور عشرة (السّابقة).. »[7]

---

(١) الإحكام، ٢/ ١٤٥.

(٢) نفائس الأصول، ٣/ ٣٤٨.

(٣)التحبير شرح التحرير، ٢/ ٧١١.

(٤) المحصول، ٤/ ٤٩.

(٥) مجموع الفتاوى، ١٣/ ١٤١.

(٦) الرازي، معالم أصول الدين، (ص٢٥)، وينظر: المحصول، ٣/ ٢١٢، والزركشي، البحر المحيط، ١/ ٢٩، والشاطبي، الموافقات، ٢/ ٧٩، والأيجي، المواقف، (ص٤٠)، والفناري، فصول البدائع، ١/ ٣٠.

(٧) الزركشي، البحر المحيط، ١/ ٢٨، وينظر:

وقد ناقش الأصوليون مغالاة الرازي وأتباعه في عدم الوثوق بقطعيّة الدلائل اللفظيّة، ومن أبرز نقاشهم:

١- أنّ الدلالة اللفظية تفيد القطع «بقرائن مشاهدة أو متواترة تدل على انتفاء الاحتمال»[١]، وليس بالتواتر فحسب، فإنّ «**ما يُعرف باستقراء اللغة، وتصفّح وجوه الاستعمال، أقوى ممّا يُعرف بالنّقل الصريح، كما عَرَفْنا أنّ الأسد وضع لسبع، والحمار وضع لبهيمة**»[٢]، وذلك كما قطعنا بقاعدة المضيّ في مثل (ضرب)، ورفع الفاعل، باستقراء الاستعمال[٣].

٢- عدم التّسليم بأنّ قطعيّة اللفظ معّلق على العلم بسلامة اللفظ من المعارض، بل يكفي توقف قطعيّته «على **عدم العلم بالمعارض، لا على العلم بعدمه**، إذ كثيرا ما يحصل اليقين من الدليل ولا يخطر المعارض بالبال إثباتا أو نفيا، فضلا عن العلم بعدمه، فالمراد بقولهم أن إفادتها اليقين يتوقف على العلم بعدمه: **أنها تكون بحيث لو لاحظ العقل المعارض جزم بعدمه**»[٤].

٣- أنّ ما ذكرتموه من منع قطعيّة دلالة اللغة بالاحتمالات العشرة فهو مبنيّ على وضع الَّلغات، فالوضع يحتمل الاشتراك والإضمار وغيرهما، ونحن لم نستفد قطعية الدلالة من الوضع فحسب، بل ومن الاستعمال وكمال الاستقراء المشتمل على القرائن الحاليّة والمقاليّة القاطعة على إرادة المعنى من ذلك اللفظ، وهذه أمور عظيمة خارجة عن الوضع، من حيث هو وضع[٥].

٤- أنّ القطع في الدلالة اللفظية حاصلة بنقل الآحاد الثقات للفظ ومعناه، وقد

---

(١) الفناري، فصول البدائع، ١/ ٣١.

(٢) الغزالي، المستصفى، ٣/ ١٣٨.

(٣) ينظر: الفناري، فصول البدائع، ١/ ٣١.

(٤) حاشية العطار، ١/ ٣٠٦، وينظر: الزركشي، البحر المحيط، ١/ ٢٩، والفناري، فصول البدائع، ١/ ٣١.

(٥) ينظر: القرافي، نفائس الأصول، ٢/ ٤٨٧، وابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٧/ ١٢٤.

أجمع الناس على قبول ذلك، أمّا اشتراط التواتر لكلّ لفظ والعلم بسلامته من المعارض « فذلك مما يُفضي إلى تعطيل التمسك بأكثر اللغة لتعذر التواتر فيها، ويلزم من ذلك تعطيل العمل بأكثر ألفاظ الكتاب والسنة والأحكام الشرعية، ... ولهذا كان العلماء في كل عصر وإلى زمننا هذا يكتفون في إثبات الأحكام الشرعية المستندة إلى الألفاظ اللغوية بنقل الآحاد المعروفين بالثقة »[1].

وقد تضافرت كلمة الأصوليين في الوثوق بدلالة اللغة على القطع، حتّى عدّ بعضهم القول بعدم قطعيّة الأدلة اللفظيّة « مكابرةً، لِمَا عُلِم قطعاً بأخبار مَن يَمنع العقلُ تواطؤهم على الكذب أنّه موضوع لما استعمل فيه، فلا يستحقّ قائله الجواب، لأنه كإنكار البديهيات »[2].

ولعلّ الإمام الرازي أدرك ضرورة الوثوق بقطعيّة الدلالة اللفظيّة، لذلك تردّدت آراؤه في المسألة بين الجزم بأنّ « التمسك بالدلائل اللفظية لا يفيد اليقين البتة »[3]، والاعتراف بقطعيّة دلالتها مع الشهرة والتواتر، فإنّ « العلم الضروري حاصل بأنها في الأزمنة الماضية كانت موضوعة لهذه المعاني »[4]، حتى اعترف بأنّ القول بظنية الدلائل اللفظية مطلقا يفضي إلى « أن لا يحصل القطع بشيء من مدلولات القرآن والأخبار، وذلك خلاف الإجماع »[5].

٣- حفظ قطعيات الشريعة بتأصيل طرق دلالتها:

اهتمّ علم الدلالة الأصولي في تأصيل الطرق الموصلة إلى الدلالة القطعيّة، فرسم مقاسات الألفاظ القطعيّة، ووضح السياقات والقرائن الدالّة على قطعيّة المعنى، وذلك

---

(١) الآمدي، الإحكام، ٣/ ٨١.

(٢) ابن أمير حاج، التقرير والتحبير، ١/ ٧٧.

(٣) المحصول، ٤/ ٤٩.

(٤) المرجع السابق، ١/ ٢١٦.

(٥) المرجع السابق، ١/ ٢١٠.

ابتغاء حفظ قطعيات الشريعة باستيعابها كلّها دون خسران بعضها.

ففي مبحث (واضح الدلالة) جعلوا أعلى مراتب وضوح اللفظ هو «**الصريح في معناه**»[(١)]، الذي يُثمر القطع في معناه ويقين فائدته، وأطلقوا عليه اسم (النّص) و(المحكم) و (المُفسّر) بحسب المناهج الأصوليّة الدلاليّة، والتي تهدُف إلى تلقيب اللّفظ القطعي بمصطلحٍ يحفظه، ومع أنّ أصل النص الصريح في معناه هو **(ما لا يتطرق إليه احتمال لا على قرب ولا على بعد)**[(٢)]، إلا إن جمهور الأصوليين لم يقصروا الدلائل القطعيّة على هذا الحدّ، لأنّه وإن كان منطق الدلالة يقول: «**مع الاحتمال لا يثبت القطع**»[(٣)]، وأنّ «اليقين والقطع لا يثبت مع الاحتمال، لأنّه عبارة عن قطع الاحتمال»[(٤)]، إلا أنّ «المقصود من النصوص الاستقلال بإفادة المعاني على قطع، مع انحسام جهات التأويلات وانقطاع مسالك الاحتمالات، **وهذا وإن كان بعيدا حصوله بوضع الصّيغ ردّا إلى اللغة، فما أكثر هذا الغرض مع القرائن الحالية والمقاليّة**»[(٥)]، وبذلك لم يحصر أكثر الأصوليين قطعيّ الدلالة بالصريح غير المحتمل مطلقا، بل نوّعوا طرق تحصيله بالآتي:

أوّلا: (الصريح في معناه غير المحتمل): وهو - كما سبق – القاطع في معناه ولم يتطرّق إليه احتمال لا على قرب ولا على بُعد، وهو أرفع الدلائل القطعيّة، وأوفاها بالمعنى القطعي، وأوجهها بالقطعي من حيث اللغة، وأبعدها عن الاشتباه بالظنّي[(٦)].

ثانيا: (ما لا يتطرّق إليه احتمال يعضده دليل)[(٧)]: فالاحتمال النّاشئ عن غير دليل

---

(١) الطوفي، شرح مختصر الروضة، ١/ ٥٥٤

(٢) ينظر: الغزالي، المستصفى، ٣/ ٨٤.

(٣) السمرقندي، ميزان الأصول، (ص٣٧٠).

(٤) البخاري، كشف الأسرار،

(٥) الجويني، البرهان، ١/ ٢٧٨

(٦) ينظر: الغزالي، المستصفى، ٣/ ٨٧.

(٧) ينظر: المرجع السابق، ٣/ ٨٥، وأبو يعلى، العدة ١/ ١٣٨.

ساقط الاعتبار، والاحتمالات المجرّدة مطروحة عن دلالة الألفاظ، والقاعدة الدلاليّة تقول: «**كلّ احتمال لا يستند إلى أمارة شرعية لم يُلتفتْ إليه**»[1]، لأنّ الأصل في دلالة الألفاظ استقلال دلالتها على وجه القطع، وإذا تطرّق إليها احتمال نادر بلا دليل فإنّ النّادر لا حكم له، ولا يضرّ بقطع الدلالة[2]، بل يجب قبول دلالة اللفظ مع الاحتمال البعيد، لأنّ غير المحتمل عزيز نادر، كما قال الغزالي: «**لو شرط في النص انحسام الاحتمالات البعيدة -كما قال بعض أصحابنا - فلا يتصور لفظ صريح**»[3].

وبموجب هذا المسلك من مسالك القطعيّ ذهب الحنفيّة إلى قطعيّة العام على عمومه والخاص على خصوصه والحقيقة على حقيقتها إذا لم يثبت دليل التخصيص أو التعميم أو المجاز، وأمّا مجرّد الاحتمال فهو احتمال ناشئ عن غير دليل، فلا ينبغي الالتفات إليه، ولا يمنع من ذلك تأكيد العموم بلفظ (كل) و (أجمعين) لدفع احتمال التخصيص، وتأكيد الخاص بلفظ (عين) و (نفس) في مثل: (جاء زيد نفسه) لدفع احتمال المجاز، لأنّ التأكيد زيادة إثبات، وليس دليلا على نفي الإثبات[4]، ويشير السبكي الشافعي إلى تأييد مذهب الحنفيّة ذلك في قوله: «**الظنّ إنْ عارضه احتمال مجرّد لا وقع له في نظر الشارع لم يُلتفت إلى ذلك الاحتمال، وكان بمنزلة القطع، فلا يجب العدول عنه إلى السالم عن ذلك الاحتمال جزما**»[5].

ثالثا: (القطعيّ بالقرائن المقاليّة والحاليّة): فظهور المعنى تارة يكون بوضع اللغة أو العرف أو الشرع، وتارة بما يحتفّ باللفظ من قرائن وأحوال تجعله صريحا في معناه[6]،

---

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٢١/ ٥٦.

(٢) ينظر: الجويني، البرهان، ١/ ٢٧٨، والتلمساني، مفتاح الوصول، (ص٤٣٤)

(٣) المنخول، (ص٢٤٣)

(٤) ينظر: التفتازاني، التلويح على التوضيح، ١/ ٧٣.

(٥) الأشباه والنظائر، ١/ ١٣٠.

(٦) ينظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٣٣/ ١٨١.

وتارة بحسب ذهن المستمع وفطنته، وقوّة إدراكه للعلوم القطعيّة والظنيّة[1]، فإنّ «**القطع والظنّ يكون بحسب ما وَصَل إلى الإنسان من الأدلّة، وبحسب قدرته على الاستدلال**»[2]، ويُعتبر هذا المسلك أوسع الطرق الموصلة للدلائل القطعيّة، لأنّ حصول القطع بالصيغ اللفظيّة نادر بالنّسبة لحصوله بالقرائن والسياقات الحاليّة والمقاليّة[3]. وأصل ذلك أنّ الظنّ يتزايد حتى يصبح علما قاطعا، كتزايد عدد المخبرين عن الخبر الواحد، يبدأ ظناً وينتهي علما[4]، كما دلّ الاستقراء على قطعيّة بعض المعاني الظنيّة، وذلك لأنّ معانيها الظنيّة مبثوثة في أكثر من موضع من الشريعة، فدلّ بمجموعها على القطع، كاستقراء مواضع قاعدة: (رفع الحرج)، و (تحكيم العادة)، و (أنّ اليقين لا يزول بالشك)، والتي دلّت كثرتها على القطع[5].

٤- حفظ قطعيّات الشريعة بإيجاب العمل بمقتضاها بلا اجتهاد:

أكّد عامّة الأصوليين على وجوب العمل بمقتضى القطعيّ من نصوص الشريعة دون تفسير ينازع قطعيّته، فلا يجوز معارضة القطعيّ بغير معارضة النّسخ، وعدّوا المناظرة والجدال فيه عنادا ومراغمةً للشرع[6]، حيث «**لا يُقبل الاعتراض -عليه- إلّا من غير جهة دلالته على ما هو نصّ فيه**»[7]، وفي كلّ مناسبات الحديث عن الاجتهاد في تفسير النصوص يتعمّد الأصوليّون التنصيص على منع الاجتهادات التأويليّة في النصوص القطعيّة حفظا لمعناها، من ذلك:

---

(١) ينظر: المرجع السابق، ١٩/ ٢١١، ومنهاج السنة، ٥/ ٩١.

(٢) المرجعان السابقان.

(٣) ينظر: الجويني، البرهان، ١/ ٢٧٨.

(٤) ينظر: أبو يعلى، العدّة، ١/ ٨٣، والطوفي، شرح مختصر الروضة، ٢/ ٩٢.

(٥) ينظر: الشاطبي، الموافقات، ٣/ ١٨٥.

(٦)ينظر: الطوفي، شرح مختصر، ١/ ٥٥٥.

(٧) التلمساني، مفتاح الوصول، (ص٤٢٦).

- قول الإمام الشافعي: «أما ما كان نصَّ كتاب بيِّن أو سنةٍ مجتمع عليها فيها مقطوع، ولا يسع الشكُّ في واحد منهما، ومن امتنعَ من قبوله استُتِيب...»[1].
- قول الغزالي: «والمجتهد فيه كلّ حكم شرعي ليس فيه دليل قطعي...، وإنّما نعني بالمجتهد فيه ما لا يكون المخطئ فيه آثما، **ووجوب الصلوات الخمس والزكوات وما اتّفقت عليه الأمّة من جليّات الشرع فيها أدلّة قطعيّة يأثم فيها المخالف، فليس ذلك محلّ الاجتهاد**»[2].
- قول الرازي: «المجتهد فيه: كلّ حكم شرعي ليس فيه دليل قاطع، واحترزنا بالشرعي عن العقليات ومسائل الكلام، وبقولنا ليس فيه دليل قاطع عن وجوب الصلوات الخمس والزكوات وما اتفقت عليه الأمة من جليّات الشرع»[3].
- قول الشاطبي: «**فأمّا القطعي فلا مجال للنظر فيه بعد وضوح الحقّ في النفي أو في الإثبات، وليس محلّا للاجتهاد، وهو قسم الواضحات**، لأنه واضح الحكم حقيقة، والخارج عنه مخطئ قطعا»[4].

ومنع مخالفة الدلالة القطعيّة يكون حتما في حالين، هما:

الأولى: في حال دلالة اللفظ على المعنى القطعيّ بنفسه، من كون اللفظ صريحا غير محتمل، حتّى لا يجادل في دلالته إلا معاند أو مكابر.

الثانية: في حال دلالته بقرائنه، فيجب اتّباعه في حقّ مَن علمه فحسب، كما قال الشافعي: «**كلّ ما أقام الله به الحجة في كتابه أو على لسان نبيّه ﷺ منصوصاً بيّناً: لم يحل الاختلاف فيه لمن علمه**»[5]، أمّا مَن لم يفقه قرائن القطعي، أو لم تقم عنده الحجة عليه

---

(١) الرسالة، (ص٤٦٠).

(٢) المستصفى، ٤/ ١٨.

(٣) المحصول، ٦/ ٢٧.

(٤) الموافقات، ٥/ ١١٥.

(٥) الرسالة، (ص٥٦٠).

فهو معذور في خلافه كعذره في الظنّي، كما قال ابن تيميّة: « وإنما قد يختلفون في بعض الأخبار: هل هو قطعي السند أو ليس بقطعي؟ وهل هو قطعي الدّلالة، أو ليس بقطعيِّها؟،... وكلّ مَن كان بالأخبار أعلم، قد يقطع بصدق أخبار لا يقطع بصدقها مَن ليس مثله، **وتارة يختلفون في كون الدلالة قطعية، لاختلافهم في أن ذلك الحديث: هل هو نص أو ظاهر؟، وإذا كان ظاهرا فهل فيه ما ينفي الاحتمال المرجوح أو لا؟، وهذا أيضا باب واسع** »[1].

وقد وسّع بعض العلماء دائرة الاجتهاد، فأجازه في القطعيّات إذا بذل المجتهد وسعه وكان من المسلمين، واستظهره شيخ الإسلام ابن تيميّة ونسبه إلى السلف وأئمّة الفتوى كأبي حنيفة والشافعي، وقال: « فلا يؤثمون مجتهدا مخطئا لا في المسائل الأصولية ولا في الفرعية، كما ذكر ذلك عنهم ابن حزم وغيره »[2]، وهو ظاهر رأي ابن حزم من قوله « من تأوّل من أهل الإسلام فأخطأ، فإن كان لم تقم عليه الحجة ولا تبيّن له الحقّ فهو معذور »[3]، وقال المرداوي: « **ولا يأثم مَن بذل وسعه ولو خالف قاطعا، ولا إثم لتقصيره** »[4].

والمتأمّل في أدلّة الشرع يجد أن خطأ المسلم في القطعيّات مع بذل الوسع وابتغاء الحقّ ينبغي أن يكون داخلا في عموم حكم الشارع الذي رفع الإثم عن المخطئ وأسقط مؤاخذته في الأحكام الأخرويّة، كقوله ﷺ: **(إنّ الله وضع عن أمّتي الخطأ والنّسيان وما استكرهوا عليه)** [5] -والله أعلم-.

---

(١) رفع الملام عن الأئمة الأعلام، (ص٤٦ -٤٨).

(٢) ينظر: ابن تيمية، منهاج السنّة، ٥/ ٨٧، وينظر: مجموع الفتاوى، ١٣/ ١٢٦، وجعل ابن تيميّة القول المحكي عن عبيد الله بن الحسن العنبري (ت١٦٨) بأنّ كلّ مجتهد مصيب في الأصول والفروع جاريا على هذا المعنى، بأنّه لا يؤثم لا في الأصول ولا في الفروع إن كان من هذه الأمّة، ينظر: نفس المرجعين.

(٣) الفصل في الملل والأهواء والنحل، ٣/ ١٤٤.

(٤) التحبير، ٨/ ٣٩٥٤.

(٥) سبق تخريجه (ص٦٧١).

المطلب الثاني: أثر علم الدّلالة الأصولي في حفظ ظواهر الشريعة

١ - المراد بظاهر الشريعة:

ظاهر الشريعة هو: **(لفظ معقول، يبتدر إلى الفهم منه معنى، مع احتمال غيره)**[١]، فهو مادون القطعيّ في إفادة المعنى، الذي يفيد معنى بنفسه مع تجويز غيره.

ويرجع معنى الظاهر إلى حرف واحد، وهو تبادر معناه إلى الذهن وظهوره دون قطع، فـ « ظهوره أن يكون اللفظ في معناه مظنونا غير مقطوع »[٢]، كَمَا أنّ الظواهر الحسّية المرتفعة من الأشخاص تتبادر إلى الأبصار، « فكذلك المعنى المتبادِر من اللّفظ هو الظاهر الذي تبادر إليه البصائر والأفهام »[٣]، فـ« كلّ لفظ يحتمل معنيين وأكثر وبعضها أظهر وأولى باللفظ، يُحمل على الأولى والأظهر، ويكون اللفظ ظاهرا فيه »[٤].

ويُطلق على الظاهر اسم (الظنّ) في علم الدلالة الأصولي، فالظنّ هو « **ترجّح أحد الاحتمالين في النفس على الآخر من غير قطع** »[٥]، أو « **الحكم الراجح غير الجازم** »[٦]، كذلك الظاهر « **فهو في الألفاظ بمنزلة الظنّ المتردد في النفس بين أمرين، وهو في أحدهما أظهر** »[٧]، فالمعنى الراجح هو الظاهر الظني.

ومن ظواهر الشريعة[٨]:

- العموم، فهو ظاهر في الاستيعاب والشمول، لأن عمومه يبتدر إلى الفهم مع احتمال

---

(١) ينظر: ابن السمعاني، قواطع الأدلّة، ١/ ٢٦٢.

(٢) المرجع السابق، ١/ ٤٠٩.

(٣) الطوفي، شرح مختصر الروضة، ١/ ٥٥٨.

(٤) ابن السمعاني، قواطع الأدلة، ١/ ٢٦٢.

(٥) الآمدي، الإحكام، ١/ ١٢، وينظر: البصري، المعتمد، ١/ ٦، والرازي، المحصول، ١/ ٨٥، والطوفي، شرح مختصر الروضة، ١/ ١٧٤.

(٦) ابن عقيل، الواضح، ١/ ٣٤.

(٧) الآمدي، الإحكام، ٤/ ٢٤١.

(٨) ينظر: ابن السمعاني، قواطع الأدلّة، ١/ ٢٦٢.

غيره، وهو الخصوص.

- الأمر المطلق، فهو ظاهر في الوجوب، لأنّ وجوبه يبتدر إلى الفهم مع احتمال غيره، وهو النّدب[1].
- النّهي فهو ظاهر في التحريم، لأنّ تحريمه يبتدر إلى الفهم مع احتمال غيره، وهو الكراهة والتنزيه.

٢- تقرير اشتمال الشريعة على ظواهر الألفاظ:

اهتم الأصوليون بتأصيل ظواهر الألفاظ، وذلك لضرورة الأحكام الفقهيّة إلى الظاهر، فإنّ «النصوص القطعية التي لا احتمال فيها قليلة جدا لا يكاد يوجد منها إلا أمثلة قليلة،... والغالب الذي هو الأكثر هو كون نصوص الكتاب والسنة ظواهر»[2]، وقد استدعى هذا الواقع الفقهي جهودَ الأصوليين إلى تأصيل الاستدلال بظواهر الأدلة وحمايتها بإقرار حجيتها وحفظ معانيها، فكانت المهمّة الأولى حيال تأصيل ظواهر الشريعة وحفظها هو إثبات اشتمال نصوص الشريعة عليها والإقرار باستناد الأحكام إليها، فكان من تقنينهم أنّ أكثر الأحكام الفقهيّة تستند إلى تلك الظواهر الظنيّة، وممّا قعّدوه في ذلك:

- قول الطوفي: «**إنّ غالب أدلة الشرع أمارات لا تفيد إلا الظن**»[3].
- قول ابن تيميّة: «ولا يوجد مَن يستغني عن الظواهر والأخبار والأقيسة، **بل لا بدّ أنْ يعمل ببعض ذلك مع تجويز نقيضه، وهذا عمل بالظن**»[4].
- قول ابن النجار: «**غالب الأحكام مبناها على الظن**»[5].

---

(١) وهو الذي ذهب إليه كثير من الأصوليين، وسبق ترجيح ظهور الأمر المطلق في الوجوب والنّدب معا (ص٤٦٨).

(٢) الشنقيطي، أضواء البيان، ٧/ ٤٧٢.

(٣) شرح مختصر الروضة، ١/ ١٥٨.

(٤) مجموع الفتاوى، ١٣/ ١١٢.

(٥) شرح الكوكب المنير، ٢/ ٥٢٨.

- قول ابن عبد الهادي[1]: « **غالب الأحكام مبنية في أدائها ووقتها على الظن** »[2].

وعلى هذا الأساس اعتبر الأصوليون الظاهر من واضح الدلالة الذي يجب العمل به، ومن المفسّر الذي لا يفتقر إلى بيانٍ يُفسّره[3]، فـ« الكلام متى وضح المراد به فقد ظهر، سواء كان محتملا لغيره أم لم يكن محتملا لغيره »[4]، وخصّوه باسم (الظاهر) قسيم (النّص) من واضح الدلالة، إذ إّن واضح الدلالة « على ضربين: محتمل – ظاهر- وغير محتمل – نص- »[5]، فكان مبحث الظاهر من واضح الدلالة هو محطّ تفصيل ظواهر النصوص ومورد تأصيلها الدّلالي.

٣- حفظ ظواهر الشريعة بإثباتها بأسبابها وأماراتها:

إذا أثبت الأصوليون ظواهر الشريعة فإنّهم يثبتونها بأسبابها وأماراتها الدالّة عليها، وليس بمجرّد الظنّ القائم على التوهم والتخرّص وميل النفس، فذلك الظنّ المذموم في مثل قوله تعالى: ﴿إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ﴾[6]، وقوله: ﴿وَإِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغْنِى مِنَ ٱلْحَقِّ شَيْـًٔا﴾[7]، فالظاهر الظني لا يثبت بمجرّد ميل النفس، ولا باختيار عفوي، ولا بتخيّر ولا تشّهي، بل بأسباب وأمارات تدلّ على معناه، **يتزايد ظهوره وظنّه**

---

(١) هو جمال الدين يوسف بن حسن بن أحمد بن عبد الهادي، يرجع نسبه إلى عمر بن الخطاب رضي الله عنه، الدمشقي الحنبلي، كان إماماً يغلب عليه علم الحديث والفقه، توفي سنة ٩٠٩هـ، قيل له أكثر من ٤٠٠ مصنف، منها: مغني ذوي الأفهام، والدرّ النقي في شرح ألفاظ الخرقي، والمنكي في الرد على ابن السبكي.
[ينظر: النعت الأكمل (ص ٦٧)، ود/ التركي، المذهب الحنبلي، ٢/ ٤٦٤].

(٢) خاتمة مغني ذوي الأفهام، (ص٥١٩).

(٣) ينظر: الباجي، الإشارات، (ص٥٥)، وأبو يعلى، العدة، ١/ ١٥٢، وابن السمعاني، قواطع الأدلة، ١/ ٢٦٤، وعبد الوهاب خلاف، علم أصول الفقه، (ص١٦١).

(٤) البصري، المعتمد، ١/ ٢٩٥.

(٥) الباجي، الإشارات، (ص٥٥).

(٦) من الآية ١١٦، من سورة الأنعام.

(٧) من الآية ٢٨، من سورة النجم.

بحسب تعدّد أماراته من جهة، وبحسب قريحة المستدلّ وصفاء ذهنه من جهة أخرى، وقد وَجَب إثبات الظّاهر بسببه وأمارته لِضرورة (**أنّ الظنّ يتبع الدليل، وليس الدليل يتبع الظنّ**). باعتبار أنّ الظنّ وجدان المستدلّ وفهمه، فهو تابع للدليل وليس العكس، ومن تأصيلهم في ذلك:

- قول الشيرازي: « غلبة الظنّ أن تتزايد الأمارات الموجبة للظنّ وتتكاثر، ويكون على الحكم دليلان وثلاثة، ويخبره ثقتان وثلاثة وأكثر،.. ويكفيه أمارة واحدة يحصل بها الظنّ »[١].
- قول أبي الحسين البصري: « الظنّ لا يحصل إلا عن شيء من الأمارات »[٢].
- قول الجويني: « فإنّ الظنون لها أسباب »[٣].
- قول ابن تيميّة: « فإنّ الظنون عليها أمارات ودلائل يوجب وجودها ترجيح ظنٍّ على ظنّ، وهذا أمر معلوم بالضرورة، والشريعة جاءت به ورجّحت شيئا على شيء »[٤].
- قول الشاطبي « متى ظنّ وجود سبب الحكم استحق السبب للاعتبار »[٥].

لقد حافظت نظريّة إثبات الظاهر بأسبابه الدلاليّة على معنى الظاهر وحقيقته، لأنّه إن لم يكن للظاهر أسباب دلاليّة تدلّ على ظاهره حلّ محلّ تلك الأسباب التشّهي والتخيّر وميل النفس في معرفته، بينما الأمر الذي اتّفقت عليه فهوم السلف أنّهم لا يعارضون ظواهر الشرع لا برأي ولا ذوْقٍ ولا معقول ولا وجْدٍ ولا قياس[٦].

---

(١) شرح اللمع، ١/ ١٥٠.

(٢) شرح العمد، ٢/ ٥٣.

(٣) البرهان، ٢/ ٥٨٠.

(٤) مجموع الفتاوى، ١٣/ ١١٤.

(٥) الموافقات، ١/ ٥١٩.

(٦) ينظر: ابن تيميّة، مجموع الفتاوى (١٣/ ٢٨)، وابن القيم، طريق الهجرتين، (ص ٤٤).

نعم يجوز أن تستصحب تلك الأسبابُ العقلَ في كشف الظن وظواهر الشريعة، وذلك في فهم أسباب الظواهر ودواعي الظنون، أمّا إفراد جودة القريحة واختصاصها بمعرفة الظنّ دون أسبابه فذلك تحصيل للدلالة من غير طريقها الشرعي الصحيح، وقد قال إمام الحرمين: «**مَن حَمَل كلّ ظنٍّ على جودة القريحة وحدّة الطبع فقد أنكر وجه الرأي**»[1].

لِهذا كافح كثير من المحقّقين دعوى جواز معرفة الظواهر الظنيّة بمجرّد الاستحسان والتخيّر بحسب الميل النفسي، كميل شديد الطبع إلى أصعب محامل اللفظ، وميل خفيف الطبع إلى أيسرها، كما سوّغه الغزالي في قوله: «إنّما الظنّ عبارة عن ميل النفس إلى شيء واستحسان المصالح كاستحسان الصور، فمن وافق طبعه صورة مال إليها وعبّر عنها بالحسن، وذلك قد يخالف طبع غيره فيعبّر عنه بالقبح حيث ينفر عنه، فالأسمر حسن عند قوم قبيح عند قوم، فهي أمور إضافية ليس لها حقيقة في نفسها...»[2]، بدعوى أنّ «**اختلاف الأخلاق والأحوال والممارسات يوجب اختلاف الظنون**»[3]، ويواصل الغزالي تحليله للمسألة بأنّ «أصل الخطأ فيها هو إقامة الفقهاء للأدلة الظنية وزنا، حتى ظنّوا أنها أدلة في أنفسها لا بالإضافة»[4]، وإنّما أصرّ حجة الإسلام الغزالي على أنّ الحكم يتبع الظنّ الذي هو الوِجدان، لا الأمارة الدالّة عليه، لأجل انسجام هذا الرأي مع رأي المصوّبة الذي ينصره، فحيث كان الحكم تابعا للفهم بأنّ «حكم الله تعالى على كلّ واحدٍ ما ألقاه في فهمه من هذا اللفظ، لا ما في ضمير الشارع»[5]، فإنّ كلّ مجتهد مصيب[6].

---

(١) البرهان، ٢/ ٤٩٥.

(٢) المستصفى، ٤/ ٨٦.

(٣) المرجع السابق، ٤/ ٥٣.

(٤) المرجع السابق، ٤/ ٥٤.

(٥) المرجع السابق، ٤/ ١٠٨.

(٦) ويشتهر القاضي أبو بكر الباقلاني بإنكار أسباب الظنون، وأنّ الظنّ يحصل اتفاقا، وليس له طريق يؤدّي له،(ينظر:
=

وقد تمحّل الإمام الغزالي في سبيل ذلك حتّى جعل أصول الاستدلال عند الأئمّة عبارة عن طباع وميول نفسيّة، كما في فهم الأئمّة للفظ (الإمساك) في قول النّبي ﷺ للذي أسلم وتحته عشر نسوة: **(أمسك أربعا)**[1]: فمَن كان طبْعُه طَبْعَ الشافعي في استحقار القياس: فَهِم منه ما يوافق المواضعة اللغويّة وهو الإمساك والاستدامة، ومَن كان طبْعُه طَبْعَ أبي حنيفة في التفاته إلى القياس والمعاني: فَهِم منه ابتداء النّكاح قياسا على الرّضاع الطارئ على النكاح[2].

ويكفي في الاستدراك على حجة الإسلام الغزالي بأنّ ما جعله طباعا هي أصول وأمارات وأسباب، فإنّ فهم فقهاء المذاهب مبنيّ على أصول استدلاليّة هي أمارات وأسباب لفهم الظواهر، وليست مجرّد طباع وميول رغبويّة، بضرورة أنّه يُروى عن الإمام رأيان في المسألة الواحدة، اقتضى كلّ واحدٍ منهما سبب استدلالي، فـ « **المجتهد إنما كُلّف أنْ يعمل بحسب ظنِّه للأمارة الأقوى** »[3]، فيتغيّر اجتهاده بمقتضى السبب والأمارة، وليس بمقتضى الطبع والرغبة، بل القاعدة الأمثل في ذلك أنّ « **القطع**

= التقريب والإرشاد، ١/ ٢٢٣)، وقال الغزالي في المنخول، (ص٤٣٣): « وقال القاضي: الظنون متقاربة لا ترتيب فيها، ولم يُقمْ لِمسالك الظنون وزنا » ، وشنّع إمام الحرمين على شيخه الباقلاني في ذلك، فقال في البرهان، ٢/ ٥٨٠: « هذه هفوة عظيمة هائلة،... وحاصله يؤول إلى أنّه لا أصل للاجتهاد، وكيف يستجيز مثله أن يثبت الطلب والأمر به ولا مطلوب؟،... فليت شعري من أين يظن المجتهد؟ فإن الظنون لها أسباب »، وقال ابن تيمية عن رأي القاضي الباقلاني في الفتاوى، ١٣/ ١١٣-١١٤: « **بناه على أصله، فإنّ عنده كل مجتهد مصيب**، وليس في نفس الأمر أمر مطلوب ولا على الظن دليل يوجب ترجيح ظن على ظن،... وقال الغزالي وغيره ممن نصر قوله: قد يكون بحسب ميل النفس إلى أحد القولين دون الآخر كميل ذي الشدة إلى قول وذي اللين إلى قول،... وقد أنكر أبو المعالي وغيره عليه هذا القول إنكارا بليغا، وهم معذورون في إنكاره، فإنّ هذا أوّلا مكابرة، فإنّ الظنون عليها أمارات ودلائل يوجب وجودها ترجيح ظن على ظن، وهذا أمر معلوم بالضرورة والشريعة جاءت به ورجحت شيئا على شيء ».

(١) سبق تخريجه (ص٣٥٦)، من هذه الدراسة.

(٢) ينظر: المستصفى، ٤/ ١٠٧.

(٣) البصري، المعتمد، ٢/ ٣٧٨.

والظـنّ يكـون بحـسب مـا وصـل إلى الإنـسان مـن الأدلـة، وبحـسب قدرتـه عـلى الاستدلال»[1].

٤- حفظ ظواهر الشريعة بإيجاب مقتضاها:

لم يتراخ الأصوليّون في تقرير وجوب العمل بالظاهر، **بل أوجبوه وحكوا الإجماع عليه**، واحتسبوا ذلك من ضرورات الفقه المستند إلى الظنّ في أكثر أحكامه، ومن تأصيلهم الدّلالي في ذلك[2]:

١- قول الزركشي: «**الظاهر دليل شرعي يجب اتباعه والعمل به، بدليل إجماع الصحابة على العمل بظواهر الألفاظ. وهو ضروري في الشرع، كالعمل بأخبار الآحاد، وإلّا لتعطّلت غالب الأحكام، فإنّ النصوص – القطعيّة-مُعوِزَةٌ جدا، كما أن الأخبار المتواترة قليلة جدا**»[3].

٢- قول الآمدي: «ولهذا أجمعنا على أنّ ظواهر الكتاب والسنة حجة»[4].

٣- قول إمام الحرمين: «فالمعتمد فيه (أي:الظاهر) والأصل: التمسّك بإجماع علماء السلف والصحابة ومَن بعدهم، فإنّا نعلم على قطع أنهم كانوا يتعلّقون في تفاصيل الشرائع بظواهر الكتاب والسنة، وما كانوا يقصرون استدلالاتهم على النصوص»[5].

٤- قول القاضي أبي يعلي: «ويدل عليه أيضًا إجماع الصحابة، فإنّهم كانوا يرجعون إلى

---

(١) ابن تيمية، منهاج السنة، ٥/ ٩١، ومجموع الفتاوى، ١٩/ ٢١١.

وقد سوّغ بعضهم كابن تيميّة معرفة الظنّ والظاهر بإلهام القلب المعمور بالتقوى المجتهد في الطاعة، وقال ابن تيميّة في الفتاوى، ٢٠/ ٤٢: «وهو أقوى من كثير من الأقيسة الضعيفة والموهومة والظواهر والاستصحابات الكثيرة التي يحتج بها كثير من الخائضين في المذاهب والخلاف؛ وأصول الفقه معرفة... »

(٢) وقد راعيت ترتيب تلك النصوص نصيّتها على المعنى المستشهد له.

(٣) البحر المحيط، ١/ ٢٥.

(٤) الإحكام، ٢/ ٦٩.

(٥) البرهان، ١/ ٣٣٧-٣٣٨، وينظر: ابن السمعاني، قواطع الأدلة، ١/ ٤١٠.

ظواهر النواهي في ترك الشيء. من ذلك قول ابن عمر رضي الله عنهما: (كنّا نخابر[1] أربعين عامًا، لا نرى بذلك بأسًا، حتى أتانا رافع فقال: نهى رسول الله ﷺ عن المخابرة، فانتهينا بقول رافع)[2]، وغير ذلك من الظواهر»[3].

٥- قول ابن السمعاني: «والأحكام تثبت بغالب الظن»[4].

٦- قول ابن حزم: «ثبت يقيناً أنّ الكلمات معبِّرات عمّا وضعت له في اللغة، وأنّ ما عدا ذلك باطل، فصح اتباع ظاهر اللفظ بضرورة البرهان ....، ومَن ترك ظاهر اللفظ وطلب معاني لا يدلّ عليها لفظ الوحي فقد افترى على الله عزو جل...»[5].

٧- قول الشاطبي: «والاعتراض على الظواهر غير مسموع، والدليل عليه أنّ لسان العرب هو المترجم عن مقاصد الشارع، ولسان العرب يُعدَم فيه النّص أو يندر،... **فالظاهر هو المعتمد إذن، فلا يصح الاعتراض عليه؛ لأنّه من التعمّق والتكلّف**»[6].

٨- قول **الشنقيطي**: «ظواهر النصوص من عموم وإطلاق ونحو ذلك، لا يجوز تركها إلا لدليل يجب الرجوع إليه، من مخصص أو مقيّد، لا لمجرّد مطلق الاحتمال»[7].

---

(١) المخابرة هي: المزارعة على نصيب معلوم مما يزرع في الأرض، ينظر: ابن الأثير، النهاية، ١/ ٥٧، والمطرزي، المغرب في ترتيب المعرب، ١/ ١٣٧.

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الحرث، باب ما كان أصحاب رسول الله يواسي بعضهم بعضا، (ص٣٧٦)، رقم ٢٣٤٤، ومسلم في صحيحه، كتاب البيوع، باب كراء الأرض، (ص٦٧٣)، رقم ٣٩٢٨.

(٣) العدة، ٢/ ٤٢٦-٤٢٧.

(٤) قواطع الأدلة، ١/ ٢٦٧.

(٥) الإحكام، ٣/ ٤١٠.

(٦) الموافقات، ٥/ ٤٠١.

(٧) أضواء البيان، ٧/ ٤٦٢.

والعمل بالظاهر يكون على وجهٍ لا يمنع الاحتمال المرجوح، بل يجيزه، ولأجل وجود أصل الاحتمال فيه ساغ الاجتهاد في دلالته وجازت المناظرة فيه والاختلاف عليه[(١)]، كما قال الآمدي: «ولهذا أجمعنا على أنّ ظواهر الكتاب والسنة حجة، **وإن جاز تركها والتوقّف فيها لأمور خارجة عنها**»[(٢)].

ولا يخفى أثر إيجاب العمل بالظاهر في حفظ الشريعة، إذ إنّ أولئك الذين عارضوا الظواهر والظنون وأبطلوا العمل بها بحجّة طلب القطع في كلّ أحكام الشريعة إنّما كانت «غايتهم التعطيل والتبطيل والانسلال عن ربقة التكليف، والانحلال عن ربط التصديق، **وترك النّاس سدى يموج بعضهم في بعض على موعدٍ وخبرٍ وقولٍ مُزَخرفٍ وإمامٍ منتظرٍ، فلا يدعو إلى الخروج من محاسن الشريعة إلى هذه المسالك إلا هازئ بنفسه مستهين بدينه**»[(٣)]، فمن البديهي أن ينتج عن منع العمل بالظاهر تعطيل جملة واسعة من الأحكام الشرعيّة المستندة إلى ظواهر الألفاظ.

٥- حفظ ظواهر الشريعة بتنزيل الظاهر منزلة القطع، (علم الطمأنينة):

من دقائق علم الدلالة الأصولي أنّه أجاب عن السؤال القائل: إنّ الفقه من باب الظنون فكيف تكون حقيقته قطعيّة؟، إذ إنّ حيقيته: (العلم بالأحكام الشرعية العمليّة المكتسب من أدلتها لتفصيليّة)، والعلم يقتضي القطع، فأجاب الأصوليون بما مفاده: إنّ الظنون الفقهيّة تُنزّل منزلة الحقائق العلميّة، وكان لهذا التوجيه الأثر البالغ في حفظ ظواهر الشريعة، وهذا التنزيل هو المقصود بـ (**علم الطمأنينة**) عند الحنفيّة، فقد حكموا على ظواهر النصوص كالعام والخاص والخبر المشهور بالقطع، وجعلوا قطعها من

---

(١) ينظر: الطوفي، شرح مختصر الروضة، ١/ ٥٥٩، والشاطبي، الموافقات، ٥/ ٤٠١، والشوكاني، وإرشاد الفحول، ٢/ ٣٨.

(٢) الإحكام، ٢/ ٦٩.

(٣) الجويني، البرهان، ٢/ ٤٩٤.

باب علم الطمأنينة، الذي هو اطمئنان القلب في تعيين الدلالة، والطمأنينة أدنى من **(علم اليقين)** المختص بالمُحكم والمتواتر من الألفاظ[1].

وأحد أشهر التوفيقات بين مقتضى تعريف الفقه القطعيّ وظنيّة أحكامه توجيه الإمام الرازي بقوله: « **المجتهد إذا غلب على ظنه مشاركة صورة لصورة في مناط لحكم قطع بوجوب العمل بما أدّى إليه ظنّه، فالحكم معلوم قطعا والظنّ واقع في طريقه** »[2]، وعبّر البيضاوي بأسهل عبارةً في قوله: « المجتهد إذا ظنّ الحكم وَجَب عليه الفتوى والعمل به، للدليل القاطع على وجوب اتباع الظن، فالحكم مقطوع به، والظنّ في طريقه »[3].

وبحسب شرح ابن تيميّة والإسنوي لعبارة الرازي: فإنّ هاهنا مقدّمتين ينتج عنهما إقامة الظنّ مقام القطع، والمقدّمتان:

١- **مقدّمة وجدانيّة:** وهي ما يجده المجتهد في نفسه من الظنّ بأنّ هذا مراد الشارع.

٢- **مقدّمة إجماعيّة:** وهي كلّ مظنون يجب العمل به قطعا.

والنتيجة هي: إقامة الظنّ مقام القطع، لأنّ ما هكذا شأنه يجب الجزم به[4]، كما اختصرها إمام الحرمين في قوله: « **إنّما الفقه العلم بوجوب العمل عند قيام الظنون** »[5].

ووجّه ابن تيميّة إقامة الظنّ مقام القطع بتوجيه آخر مقارب، وهو دخول الظنّ في ما سمّاه بمصطلح **(اعتقاد الرجحان)**، فإنّ اعتقاد الرجحان مبنيّ على علم، سواء كان قطعيّا أو ظنيّا، فالمجتهد لم يعمل باعتقاده إلا بذلك العلم، فأمكن بـ **(اعتقاد الرجحان)**

---

(١) ينظر: المحبوبي، التوضيح مع التلويح، ١/ ٢٤٨، وابن أمير حاج، التقرير والتحبير، ١/ ٤١.

(٢) المحصول، ١/ ٧٨-٧٩.

(٣) منهاج الوصول مع نهاية السول، ١/ ٢٢.

(٤) ينظر: ابن تيمية مجموع الفتاوى، ١٣/ ١١٣، والإسنوي، نهاية السول، ١/ ٢٤.

(٥) البرهان، ١/ ٧٨، وينظر: نفس المرجع، ١/ ٣٣٨.

إقامة الظنّ مقام القطع، لأنّ «الذي جاءت به الشريعة وعليه عقلاء الناس أنّهم لا يعملون إلا بعلم بأنّ هذا أرجح من هذا، فيعتقدون الرجحان اعتقادا عمليّا، لكن لا يلزم إذا كان أرجح أن لا يكون المرجوح هو الثابت في نفس الأمر»[1]، بخلاف **(رجحان الاعتقاد)** الذي هو الظنّ، فهو يمنع إقامة الظن مقام القطع، لأنّه اعتقاد رجحان هذا الشيء على هذا الشيء بغلبة الظنّ،[2]، وعند المقاربة بين توجيه الرازي وابن تيميّة يصح القول: بأنّ **(اعتقاد الرجحان)** عند ابن تيميّة يعني **(المقدّمة الإجماعيّة)** عند الرازي، وهي القطع بوجوب العمل بمفاد الظنّ، و**(رجحان الاعتقاد)**، عند ابن تيميّة يعني **(المقدّمة الوجدانيّة)** عند الرازي، وهي أنّ الظن واقع في طريق الحكم.

والقطع المُقتنص من الظنيّات محصور في سلامة المنهج الاستدلالي، بمعنى أنّ القطع يكون في منهج استبانة الدلالة، وليس في ذات الدلالة، فإذا تمّ الاستدلال بحسب المنهج المرسوم المقطوع به في استنباط الأحكام ينبغي أن نقطع بصحة نتيجته، لأنّ وجوب الاجتهاد بالمنهج الصحيح مقطوع به، وما ينتج عنه من غلبة الظنّ ينبغي أن يكون كذلك، وذلك المعنى هو فحوى قول الإمام الشافعي: «**إذا أدّاه الاجتهاد إلى حكم فقد أدّى ما كُلّف**»[3]، لأنّه «**قد أطاع فيما كُلّف وأصاب فيه، ولم يُكلّف علم الغيب الذي لم يطّلِعْ عليه أحد**»[4].

وقد كان أبو إسحاق الشاطبي حريصا على بيان مسالك **اقتناص القطع من الظنيّات**، وجعل هذا الهمّ «**خاصة هذا الكتاب – الموافقات–لمن تأمّله**»[5]، وقد قال:

---

(١) مجموع الفتاوى، ١٣/ ١١٥.

(٢) ينظر: المرجع السابق، ١٣/ ١١٧.

(٣) ينظر: الشيرازي، شرح اللمع، ٢/ ١٠٤٧.

(٤) الشافعي، إبطال الاستحسان مع كتاب الأم، ٧/ ٣١٧.

(٥) الموافقات، ٥/ ٤٠٥.

«إنّ مجـاري العـادات قطعيـة في الجملـة، وأنْ طَـرَق العقـل إليهـا احـتمالا، فكـذلك العبارات، لأنّها في الوضع الخطابي تماثلها أو تقاربها»[١]، وقال: «**إنّ الشارع قد أجرى الظن في ترتب الأحكام مجرى القطع**، فمتى ظن وجود سبب الحكم استحق السبب للاعتبار، فقد قام الدليل القطعي على أن الدلائل الظنية تجري في فروع الشريعة مجرى الدلائل القطعية»[٢].

ومن مسالك اقتناص القطع من الظن عند الشاطبي: اقتناص القطع من الظنّي العائد إلى أصل قطعيّ، فينبغي أن يكون قطعيّا مثله، لأنّه يفسّر القطعي ويفصّله ويقيّده، كأخبار صفة الطهارة وصفة الصلاة وصفة الحج، فإنّ أصل الطهارة والصلاة والحج أحكام قطعيّة، وصفاتها الجزئيّة جاءت بطرق ظنّية، وهي عائدة إلى تحقيق الأصل القطعي، فينبغي أن تكون قطعيّة مثله[٣].

والهدف الذي يقصده الشاطبي من قطعية الظنّي العائد إلى أصل قطعي هو المحافظة على القطعيّات، فالعمل بالظنّي العائد إلى القطعي هو من إتمام العمل بالقطعي وضروريّاته، فينزل منزلته في القطع، وتوضيحه – في نظري- بذينك المثالين:

- إذا علمنا قطع الشارع في وجوب القراءة في الصّلاة، فالذي يغلب على ظنّ المجتهد من النصوص الواردة في صفة هذه القراءة وتعيينها بأمّ الكتاب أو غيرِها ينبغي أن ينزل منزلة القطع، لأنّه ظنّ عائد إلى تحقيق قطع، فلا يستتمّ تحقيق القطعي تمامه إلا به، فينزل منزلته.
- إذا علمنا قطع الشارع في وجوب الإمساك عند طلوع الفجر من رمضان، فالذي يغلب على ظنّ المجتهد من أمارات طلوع الفجر ينبغي أن يكون في منزلة القطع،

---

(١) المرجع السابق.

(٢) المرجع السابق، ١/ ٥١٩.

(٣) ينظر المرجع السابق، ٣/ ١٨٤.

لأنّها أمارة عائدة إلى تحقيق قطعيّ.

ومن لطيف القواعد الفقهيّة صياغة هذا المعنى في القاعدة التي تقول: «**ينزَّل غالب الظن منزلة اليقين**»[1]، وفي صياغة ثانية: «**الغالب مساوٍ للمحقّق**»[2]، وثالثة تقول: «**الظنّ الغالب ينزّل منزلة التحقيق**»[3]، كما جزم بها السبكي في قوله: «**إذا عارض الظنّ احتمالٌ مجردٌ لا وقع له في نظر الشارع لم يلتفت إلى ذلك الاحتمال، وكان بمنزلة القطع**»[4]. ومرادهم: أنّه إذا أمكن الوصول إلى اليقين لم يجز العدول عنه، لأنّ القاعدة عندهم: (**القادر على اليقين لا يعمل بالظن**)[5]، وإذا تعذّر اليقين أو تعسّر - وهو الغالب - فإنّ غالب الظن يكون في مثابة اليقين، فتبنى عليه الأحكام قطعا[6].

---

(١) عبد الرحمن العبد اللطيف، القواعد والضوابط الفقهيّة المتضمنة للتيسير، ٢/ ٦٣٥.

(٢) قواعد ابن المقري، ١/ ٢٤١.

(٣) ابن فرحون، تبصرة الحكام، ١/ ١٤٨.

(٤) الأشباه والنظائر، ١/ ١٣٠.

(٥) وقد انتقد السبكي هذه القاعدة الفقهيّة الدلاليّة في الأشباه والنظائر، ١/ ١٣٠، بما مفاده: أنّ المكلّف قد يقدر على اليقين ويكفيه الظنّ الغالب، كما يجزئه الظن الغالب في استقبال القبلة مع قدرته على القطع في تعيين القبلة بالبوصلة، ويجزئه الوضوء بالماء القليل الذي يغلب على ظنه طهارته مع قدرته على المقطوع بطهارته كماء البحر إن كان قريبا منه. وصحّح السبكي صياغة القاعدة بقوله: (**الواصل إلى اليقين لا يعمل بالظنّ**)، فلا تكفي مجرّد القدرة من القطعي لمنع العمل بالظنّي، بل لا بدّ من الوصول والظفر بالمتيقّن به.

وفي نظري هو انتقاد سليم، يقتضيه استقراء جزئيات الشريعة، ككفاية الظنّ في طهوريّة الماء مع إمكان القطع بالسؤال عن طهوريّته، فلا يُستحبّ السؤال عن ذلك، بل المشروع أن يبنى الأمر على الاستصحاب المقتضي للطهوريّة، وهو مذهب عامّة الفقهاء، ينظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٢١/ ٥٦.

وأجاز بعض الأصوليين العمل بالظن مع القدرة على اليقين كالشيرازي حين قال في شرح اللمع ٢/ ١٠٩٠: «لا يمتنع أن يجوز الحكم بغلبة الظنّ وإن أمكن الرجوع إلى العلم»، وخالف آخرون كالبصري حين قال في المعتمد، ٢/ ٣٩٩: «المرء إنّما كُلّف الظن إذا تعذّر عليه العلم»، وقال أبو الخطاب في التمهيد، ٤/ ٣٠٩: إنّما «يُكلّف بالظنّ فيما يتعذّر عليه العلم»، وفي نقد السبكي السابق الكفاية لِمَن أراد الموازنة بين القولين.

(٦) ينظر: السبكي، الأشباه والنظائر، ١/ ١٣٠، والعبد اللطيف، القواعد والضوابط الفقهيّة المتضمنة للتيسير، ٢/ ٦٣٨.

ويعدّ تنزيل الظنّ منزلة القطع مذهبا شائعا عند الفقهاء، مُتردّدا في غضون شروحهم وتفاصيل فقههم، حتى يقول النّووي: « **واعلم أنّهم يُطلقون العلم واليقين ويريدون بهما الظنّ الظاهر لا حقيقة العلم واليقين،** فإنّ اليقين هو الاعتقاد الجازم، وليس ذلك بشرط في هذه المسألة ونظائرها، ... حتى لو أخبره ثقة بنجاسة الماء الذي توضأ به فحكمه حكم اليقين في وجوب غسل ما أصابه وإعادة الصلاة، وإنّما يحصل بقول الثقة ظن لا علم ويقين، **ولكنّه نص يجب العمل به** »[1].

٦- حفظ الظاهر بصيانته عن التأويل والتحريف:

اشتدّت غيرة الأصوليين على حماية الظاهر، حتى لا يكاد يُذكر الظاهر إلا ويقرنونه بخصمه التأويل، كي يحصّنوه من التأويلات المُزيلة لمعناه بلا دليل، قال ابنُ بَرهان عن باب (الظاهر والمؤوّل): « **وهو أنفع كتب الأصول وأجلّها، ولم يزل الزالّ إلا بالتأويل الفاسد** »[2]، فاجتهد الأصوليون في كلّ ما يحفظ الظاهر ويحميه عن التأويل بغير دليل، وجعلوا « ترك الاحتمال الظاهر الراجح إلى الاحتمال الخفي المرجوح كترك النّص إلى غيره، وإن كان الثاني أقبح وأفحش »[3].

ثم أثبت الأصوليّون أنّ مبدأ « **تأويل الظواهر في الجملة سائغ إذا قام الدليل عليه، ولا بدّ من دليل** »[4]، ومن ذلك قولهم: « **إنّما يُقبل التأويل إذا سوّغه الفصحاء وأهل اللسان** »[5]، بأن يجري التأويل « **على مقتضى الظاهر المُقرّر في لسان العرب، ويجري على مقاصد العربيّة** »[6]، وإلّا فإنّ الأصل ينصّ على أنّ « **كلّ ظهور يُتلقّى من وضع اللسان**

(١) المجموع، ١/ ٩١.

(٢) ينظر: الزركشي، البحر المحيط، ١/ ٢٥.

(٣) الطوفي، شرح مختصر الروضة، ١/ ٥٥٩.

(٤) ابن السمعاني، قواطع الأدلة، ١/ ٤١٠.

(٥) المرجع السابق، ١/ ٤١١.

(٦) الشاطبي، الموافقات، ٤/ ٢٣٢.

فهو الذي يثبت عندنا وجوب العمل به، ما لم يمنع منه مانع »[1]، وفي الجملة: « لا يُقبل من أحد قطّ أن يُعارض القرآن، لا برأيه ولا ذوقه، ولا معقوله ولا قياسه، ولا وجْدِه،... »[2].

والمتتبّع لعلم الدلالة الأصولي يرى أنّ الأصوليين شديدو الممانعة للتأويل الفاسد، شديدو المحافظة على ظاهر اللفظ ومعناه الفطري العربي، كما يظهر ذلك جليّا في نقاش المتكلّمين لتأويلات الحنفيّة[3]، فكان التسليم للظاهر هي السمة الغالبة عند جمهور الأصوليين، مع أنّ كثيرا من متكلّميهم لهم رأي آخر في علم الكلام، إذ إنّ العقل الكلامي يقوم على مبدأ تأويل النّص بحكم العقل.

فإنْ كان الرازي يؤمن بظاهرية النصوص في مجالها الفقهي فإنّه أشد إيمانا بتأويلها في مجالها الكلامي، حتى يقول بعد أن ذكر أحوال معارضة العقل للنقل في علم الكلام: « لم يبق إلا أن يُقطع بمقتضى الدلائل العقليّة القاطعة بأنّ هذه الدلائل النقليّة إمّا أن يقال: إنّها غير صحيحة، أو يقال: إنّها صحيحة إلا أنّ المراد منها غير ظاهرها »[4].

وأفاد ابن تيميّة أنّ مباحث أصول الفقه تضطرّ الباحث إلى إجراء الألفاظ على ظاهرها الدّلالي والتّعليلي، ولو كان من أهل التأويل، « فتجدُ الواحد منهم إذا بحثَ في الفقه بحثَ فيه بفطرتِه وإسلامه، مُعلِّلاً للأحكام بالعِلَل المناسبة، ذاكرا أنّ الله أَمَر بكذا لكذا، وخلقَ كذا لكذا، وفي موضع آخر يُنكِر هذا ويقول: لا يخلق ولا يأمر لِعلّة، واللام في ذلك لامُ العاقبة لا لامُ كَيْ »[5]، **فالملاحظ أنّ مباحثة الأصوليين للدلالات**

---

(١) الجويني، البرهان، ١/ ٢٥١.

(٢) ابن تيميّة، مجموع الفتاوى، ١٣/ ٢٨، وينظر: ابن القيم، طريق الهجرتين، (ص ٤٤).

(٣) ينظر: ابن قدامة، روضة الناظر، ١/ ٥١١، والآمدي، الإحكام، ٣/ ٥٤، والطوفي، شرح مختصر الروضة، ١/ ٥٦٨.

(٤) أساس التقديس، (١٣٠).

(٥) .جامع المسائل، ٢/ ٢٨٠.

أكثر وفاءً لحفظ ظاهرها من مباحثتهم لها في علم الكلام.

ومن وسائل حماية الظاهر من التأويل الفاسد عند الأصوليين:

١- **تنصيص الأصوليين على شروط التأويل الصحيح**: وهي في الجملة: كون المُتأوِّل أهلاً للاجتهاد، وكون اللفظ المؤوّل مُحتملاً للمعنى المصروف إليه، وكون التأويل مستندا إلى دليل أو قرينة راجحة [1]، و« تأويل الظواهر على الجملة مسوَّغ إذا استجمعت الشرائط، ...، ثم إذا ثبت جواز التأويل فلا يسوغ التحكم به اقتصارا عليه من غير عضد له بشيء، إذ لو ساغ ذلك لبطل التمسك بالظواهر »[2] وذلك حتى لا يخرج الكلام بالتأويل عن مراد المتكلّم، فإنّ « كلّ تأويل لا يقصد به صاحبه بيان مراد المتكلم وتفسير كلامه على الوجه الذي به يُعرف مراده، فصاحبُه كاذِبٌ على مَن تأوَّل كلامَه »[3].

٢- **إسقاط الاحتمال المرجوح من الاعتبار**: فإنّ « الاحتمال المرجوح لا يقدح في دلالة اللفظ، **وإلّا لَسَقَطت دلالة العمومات كلّها، لِتطرّق احتمال التخصيص إليها، بل تسقط دلالة جميع الأدلة السمعية لتطرق احتمال المجاز والاشتراك إلى جميع الألفاظ لكن ذلك باطل** »[4]، كذلك المعنى المؤوّل المحتمل ساقط الاعتبار، لأنّه مرجوح والظاهر راجح عليه، لذا يعتبره الأصوليون من المتشابه الذي لا يصح الاستدلال به بغير دليل، تماما كالمجمل قبل بيانه، فالمجمل والمؤوّل مشتركان في أنّ كلّا منهما يفيد معناه إفادة غير متعيّنة، ولا تتعيّن إلا بالدليل[5].

٣- **بناء فهم النصوص على المعهود العربي الأميّ**: فيجب أن يكون حمل ظواهر

---

(١) ينظر: الآمدي، الإحكام، ٣/ ٥٤.

(٢) الجويني، البرهان، ١/ ٣٨٣.

(٣) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ١/ ١٢، بتصرف بسيط.

(٤) القرافي، الفروق، ٢/ ١٥٤.

(٥) ينظر: الإسنوي، نهاية السول، ١/ ٢٠٩.

الشريعة جاريا على وَفق الفهم الفطري والمعهود العربي الأمّي، وهو (الاستعداد الطبيعي) أو (القدرة الحدسيّة) المتأصّلة في العقل العربي في فهم الكلام[1].

٤- **دراسة نماذج من التأويل الفاسد**: وتدريب المجتهد على قراءتها ونقدها، فيزداد بذلك دربة على فهم التأويلات القاضية على الظاهر ونقدها[2].

❊ ❊ ❊

---

(١) ينظر: الشاطبي، الموافقات، ٢/ ١٠٩، والمطلب الرابع: (الحمل على الفطرة الأمية)، من المبحث الثالث، من الفصل الأول، من هذه الدراسة.

(٢) ينظر: ابن قدامة، روضة الناظر، ١/ ٥١١، والآمدي، الإحكام، ٣/ ٥٤، والطوفي، شرح مختصر الروضة، ١/ ٥٦٨.

المطلب الثالث: أثر علم الدلالة الأصولي في حفظ عموم الشريعة

لقد سلّم الأصوليون بقطعيّة وضع الشريعة على العموم، وأنّها بحسب الزمان عامّة، وبحسب المكلّفين عامّة، فلا يختص خطابها بأحدٍ دون أحد، ولا زمن دون زمن، وجاء تأكيد تلك الضرورة في أوّل تصنيف أصولي، وذلك في قول الإمام الشافعي رحمه الله: « فليست تنزل بأحد من أهل دين الله نازلة إلا وفي كتاب الله الدليل على الهدى فيها »[1].

لأجل ذلك سخّر الأصوليون علم الدلالة الأصولي في خدمة عموم الشريعة تأصيلا وتفريعا، وبذلوا كلّ ما يمكن به حفظ هذه الدّلالة الكليّة وصونها من الانتقاص أو التشويه، ومن أبرز معالم هذا التأصيل الأصلان الآتيان:

الأوّل: أنّ الأصل في الخطاب الشرعي هو العموم، والتخصيص استثناء: فخطاب الله تعالى وخطابه ﷺ هو خطاب لجميع الأمّة إلى قيام السّاعة، لا يختصّ بمَن توجّه إليه الخطاب لا شخصا ولا زمنا، أمّا الخصائص الخاصّة بالرسول ﷺ وبعض أفراد أمّته فهي الاستثناء النّادر المحتاج إلى دليل يبيّن يخصّه من العموم[2]، فـ« **حيث لا يتبيّن التخصيص نعلم العموم** »[3].

وقد لحظ الأصوليون أنّ « **تخصيص العام أصعب من تعميم الخاص، لأنّ فيه اقتطاعًا من اللفظ** »[4]، لذلك عُني الأصوليون بدلالة (التخصيص) التي من شأنها أن تقتطع معنى من عموم النّص، فأفردوا للتّخصيص مباحث دلاليّة تبيّن القواعد التي

---

(١) الرسالة (ص ٢٠).

(٢) ينظر: ابن عقيل، الواضح في أصول الفقه، ٣/ ١٠٦، والجويني، البرهان، ١/ ٢٥٢، والشاطبي، الموافقات، ٢/ ٤٠٧.

(٣) الرازي، المحصول، ٢/ ٣٩٢.

(٤) السبكي، الأشباه والنظائر، ٢/ ١٣٩.

يسوغ فيها تخصيص العام شرعا، حتّى لا يُقتطع من العام معنى بغير وجه حقّ، وتلك هي القاعدة الدلاليّة التي وعاها الأصوليون في مباحث العموم والخصوص، فالتخصيص أعظم شأنا من التعميم، لأنّ العموم هو الأصل، فهو مطّرد في مباحث الشريعة، وهو الأصل المُستصحب، والخصوص على خلاف الأصل لا يثبت إلا بالدليل.

الثّاني: أنّ العموم مستفاد من اللفظ والمعنى: فالعموم اللفظي حاصل من جهة الأوضاع واللغات، كلفظ (جميع) و(كلّ) والتي أطلق عليها الأصوليون صيغ العموم، وقد عُني الأصوليون بحصر هذه الصّيغ وتعدادها تأصيلا وتطبيقا بغية حفظ العموم بدلالتها[1]، كذلك العموم مُستفاد من جهة المعنى والعقل، وقد سمّاه بعضهم بـ **(العموم الحكمي)** بمعنى أنّه «**عموم حكمي غير مكتسب من صيغة**»[2]، وذلك كعموم العلّة على كلّ محالّها، فـ«العلّة إذا ثبتت فالحكم بها عند وجودها حكم بالعموم»[3]، وكعموم اللفظ الخاص الذي أريد به العام، فإنّ المتكلّم «قد يقصد ذكر البعض في لفظ العموم، ومراده من ذكر البعض: الجميع»[4].

ولأجل المحافظة على عموم الشريعة ينبغي استفادة هذا العموم من اللفظ والمعنى لأنّ «العلم بمراد المتكلّم يُعرف تارةً من عموم لفظه، وتارةً من عموم علته، **والحوالة على الأول أوضح لأرباب الألفاظ، وعلى الثاني أوضح لأرباب المعاني والفهم**

---

(١) ينظر: القرافي، العقد المنظوم في الخصوص والعموم، (ص٣٢-٣٣).

(٢) الغزالي، المستصفى، ٣/ ٢٦٥، وينظر تفصيل المسألة: الجويني، التلخيص، ٢/ ١٥٠، وابن السمعاني، قواطع الأدلة، ١/ ١٩٣، والآمدي، الإحكام، ٢/ ٢٣٧، والرازي، المحصول، ٣/ ١٢١، والقرافي، شرح تنقيح الفصول، (ص٢١٦)، والطوفي، شرح مختصر الروضة، ٢/ ٥٠١، والأصفهاني، بيان المختصر، ٢/ ١٥٠، والشوكاني، إرشاد الفحول، ١/ ٣٣٢.

(٣) الغزالي، أساس القياس، (ص٤٣).

(٤) الشاطبي، الموافقات، ٤/ ١٩-٢٠.

والتدبّر »[١].

والأثر الدّلالي الأصولي الرّاجع إلى حفظ عموم الشريعة يُمكن إيجازه في هذين الأصلين:

الأوّل: عموم أحكام الشريعة لكلّ المُكلّفين: فلا يختصّ أحدٌ بها دون أحد، مادام شرط التكليف موجوداً[٢]، وعلى ذلك إجماع العلماء المتقدمين من الصحابة والتابعين ومَن بعدهم. ولذلك صيّروا أقوال الرسول الله ﷺ وأفعاله حجة على الجميع في أمثالها، حتّى ولو كانت في قضايا وأشخاص معيّنين، فالحكم لا يكون مختصّاً في النّازلة[٣]، فآكد مقتضيات عموم الشريعة أن تكون أحكامها سواءً لسائر النّاس على قدر الاستطاعة، لأنّ التماثل في إجراء الأحكام فيه عون على حصول الوحدة الدينية والاجتماعية في المجتمع[٤].

الثاني:عموم الشريعة لكّل حوادث الزمان والمكان: فدلالة نصوص الشريعة ومعانيها ومقاصدها تشمل جميع الحوادث بلا استثناء، وتعمّ ما يحتاجه الناس على الإطلاق، حتى لا تخلو حادثة واحدة من حكم الشريعة أبدا في جميع الأعصار والأقطار والأحوال[٥]، « فلا عمل يفرض، ولا حركة ولا سكون يُدعى، إلا والشريعة عليه حاكمة إفراداً وتركيباً، وهو معنى كونها عامة... »[٦].

ومَن تأمّل ذينك الأصلين تبيّن له أثر علم الدلالة الأصولي البالغ في حفظ عموم

---

(١) ابن القيم، إعلام الموقعين، ٢/ ٣٨٧.

(٢) ينظر: الشاطبي، الموافقات، ٢/ ٤٠٧، وابن عقيل، الواضح في أصول الفقه،٣/ ١٠٦.

(٣) ينظر: المرجعان السابقان، و الجويني، البرهان، ١/ ٢٥٢، وابن تيميّة، جامع المسائل، ٢/ ٣١٥، والشوكاني، إرشاد الفحول، ١/ ٣٢٥.

(٤) ينظر: ابن عاشور، مقاصد الشريعة، (ص ٢٢٣).

(٥) ينظر: الجويني، الغياثي، (ص ١٩٣)، ود/ عابد السفياني، الثبات والشمول في الشريعة الإسلامية،(ص ١٣٠).

(٦) الشاطبي، الموافقات، ١/ ١٠٨.

الشريعة، الذي صان أحكامها عن الانتقاص، وحصّن أدلتها من الاختصاص، وعمّم النصوص المتناهيّة على الحوادث غير المتناهية، فساعد ذلك على صلاحيّة الشريعة لكلّ زمان ومكان.



المطلب الرابع: أثر علم الدّلالة الأصولي في حفظ وسطية الشريعة

١ - أثر معالم القطع والظنّ الدلاليّة في حفظ وسطيّة الشريعة:

تُعدّ معالم القطع والظنّ الدلاليّة من أهمّ مسالك وسطيّة الشريعة وتوازن أحكامها بين الإفراط والتفريط، والغلوّ والتضييع، فقد أسهمت معالم القطع والظن وأحكامهما الدلاليّة في حفظ صفة وسطيّة الشريعة إسهاما بيّنا، ومن الآثار الدلاليّة في حفظ الوسطيّة:

أوّلاً: وسطيّة الاجتهاد بين منعه في القطع وجوازه في الظنّ:

حافظ علم الدلالة الأصولي على وسطيّة الاجتهاد بين المنع في القطعيّات والجواز في الظنيّات ، فالقطعيّات تمتنع عن التفسير الاجتهادي والاختلاف الفقهي، والظنيّات تقبل الاجتهاد واختلاف النظر[1] ، حيث اختصّ الاجتهاد الذي هو (بذل المجهود فيما يقصده المجتهد ويتحرّاه) بالأحكام التي كُلّف الإنسان فيها بغالب ظنّه، دون إصابة الحقّ بعينه[2].

ومن تأصيلهم في ذلك:

- قول الشيرازي: «فأما الأحكام الشرعية فعلى ضربين، **ضرب لا يسوغ فيه الاجتهاد، وضرب يسوغ فيه الاجتهاد**، فالذي لا يسوغ فيه الاجتهاد ضربان: ضرب عُلم من دين الله ضرورةً، كوجوب الصلاة والزكاة والحج وتحريم الزنا والخمر،... وضرب لا يُعلم من دين الله ضرورةً، غيرَ أنّ عليه دليلا قاطعا، وهو ما أجمع عليه الصحابة وفقهاء الأعصار،... وأمّا الضرب الذي يسوغ فيه الاجتهاد فهو هذه المسائل التي اختلف فيها فقهاء الأمصار على قولين...»[3].

---

(١) ينظر: الشافعي، الرسالة، (ص٥٦٠)،والغزالي، المستصفى، ٤/ ١٨، والرازي، المحصول، ٦/ ٢٧، والزركشي، البحر المحيط، ٤/ ٥١٥، والشاطبي، الموافقات، ٥/ ١١٥.

(٢) ينظر: الجصاص، الفصول في الأصول، ٢/ ٢٠١.

(٣) شرح اللمع، ٢/ ١٠٤٥-١٠٤٦.

- قول الشاطبي: « فإنّ الله تعالى حكم بحكمته أن تكون فروع هذه الملة قابلة للأنظار ومجالاً للظنون، وقد ثبت عند النُّظار أنّ النّظريات لا يمكن الاتفاق فيها عادة، **فالظنيّات عريقة في إمكان الاختلاف، لكن في الفروع دون الأصول، وفي الجزئيات دون الكليات** »[1].

وتزداد الوسطيّة تحقّقا إذا اعتبرنا بقول بعض المحقّقين الذي يرفع المؤاخذة عن بذل الوسع في الاجتهاد في القطيات، وذلك إذا ابتغى المسلم الحق واجتهد وبذل وسعه في تحصيل المعاني القطعيّة فإنّ خطأه معذور كخطئه في المسائل الظنيّة، حيث « **لا يأثم مَن بذل وسعه ولو خالف قاطعا، ولا إثم لتقصيره** »[2]، وهو الذي ذهب إليه ابن حزم[3]، واستظهره ابن تيميّة ونسبه لأئمة السلف[4]..

ثانيا: وسطيّة الحكم على المخالف بين تأثيمه في القطع وجوازه في الظنّ:

يذهب علماء الأصول إلى تأثيم المخالف في القطعيّات الدلاليّة ورفع الإثم عنه في الظنّيات الشرعيّة، وذلك أحد أشكال الوسطيّة التي حفظها لنا علم الدّلالة الأصولي، حيث جاء تأثيم المخالف وسطا بين وقوعه في القطعيّات التي لايسوغ فيها الاجتهاد، ورفعه عن الظنيّات التي ساغ فيها الاجتهاد، « لأنّ الاجتهاد اسم قد اختصّ في العرف وفي عادة أهل العلم بما كُلّف الإنسان فيه بغالب ظنّه، ومبلغ اجتهاده، دون إصابة المطلوب بعينه، فإذا اجتهد المجتهد فقد أدّى ما كُلّف، وهو ما أدّاه إليه غالِبُ ظنه »[5]، فالظنيّات هي كما يصفها أبو الوفاء ابن عقيل الحنبلي بقوله

(١) الاعتصام، ٢/ ٦٧٤.

(٢) التحبير، ٨/ ٣٩٥٤.

(٣) ينظ: الفصل في الملل والأهواء والنحل، ٣/ ١٤٤.

(٤) ينظر: منهاج السنّة، ٥/ ٨٧، ومجموع الفتاوى، ١٣/ ١٢٦، و (ص٧٤٨) من هذه الد اسة.

(٥) الجصاص، الفصول في الأصول، ٢/ ٢٠١.

بأنّها: «**مسائل اجتهاديّة، يسوغ فيها الخلاف، ولذلك لم يفسّق المخالف فيها، ولا يُكفّر، وإنما يُخطّأ كما يُخطّأ في الفروع**»[1].

ومن تأصيلهم في ذلك:

- قول القاضي أبي يعلى: «فما كان دليله مقطوعاً عليه: علمنا إصابته، وقطعنا بخطأ مَن خالفنا، ونقضنا حكمه، وحكمنا بإثمه، ولم نُخَيّر العامّي في تقليده، وما كان غلبة ظن: لم نقطع بإصابة الحقّ وخطأ مَن خالفنا؛ لأن دليله غير مقطوع عليه»[2].
- قول الغزالي: «إنّ النظريات قسمان: قطعية وظنية، فالمخطئ في القطعيات آثم، ولا إثم في الظنّيات أصلا، لا عند مَن قال: المصيب فيها واحد، ولا عند مَن قال: كلّ مجتهد مصيب، هذا هو مذهب الجماهير»[3].

ويجدر التنبيه إلى أنّ الظنيّات كما تكون في الأحكام العمليّة الفقهيّة فإنّها كذلك تقع في الأحكام العلميّة الخبريّة، فينسحب عليها ما ينسحب على الظنّي من حيث جواز الاجتهاد ورفع إثم الخلاف، والقول بأنّ كل مسائل الاعتقاد قطعيّة الثبوت والدلالة قول حادث، فرضته بعض المدارس الكلاميّة التي بنت كلّ مسائلها العلميّة الخبريّة على العلم والقطع، كما أثبت ابن تيميّة ظنيّة بعض المسائل العلميّة الخبريّة (الاعتقاديّة) بقوله: «والخطأ المغفور في الاجتهاد هو في نوعي المسائل الخبرية والعلمية - الظنيّة -... كمَن اعتقد ثبوت شيء لدلالة آية أو حديث وكان لذلك ما يُعارضه ويبيّن المراد ولم يعرفه،... مثل مَن اعتقد أنّ الله لا يُرى، لقوله: ﴿ لَّا تُدۡرِكُهُ ٱلۡأَبۡصَٰرُ ﴾[4]، كما نُقل عن بعض التّابعين أنّ الله لا يُرى، وفسّروا قوله: ﴿ وُجُوهٞ يَوۡمَئِذٖ نَّاضِرَةٌ

---

(1) الواضح في أصول الفقه، ٣/ ٢٨٤.

(2) العدة، ٥/ ١٥٦٩.

(3) المستصفى، ٤/ ٣٣.

(4) من الآية ١٠٣، من سورة الأنعام.

﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴿٢٣﴾﴾[1] بأنها تنتظر ثواب ربها، ....، أو اعتقد أنّ الله لا يعجب، كما اعتقد ذلك شريح؛ لاعتقاده أنّ العجب إنّما يكون من جهل السبب والله منزه عن الجهل »[2].

ويحسن في هذا المقام أن نتدبّر الوسطيّة في معالم القطع والظن من تعليق الإمام الذهبي على قول الإمام ابن خزيمة[3] – رحمه الله – حين قال ابن خزيمة: « من لم يَقُرّ بأنّ الله على عرشه قد استوى فوق سبع سماواته، فهو كافر حلال الدم، يُستتاب فإن تاب وإلا ضربت عنقه، وألقي على بعض المزابل حيث لا يتأذّى المسلمون والمعاهدون بنتن ريح جيفته، وكان ماله فيئا لا يرثه أحد من المسلمين، وكان ماله فيئا »[4].

فعلّق الذّهبي على ذلك بقوله: « قلت: مَن أقرّ بذلك تصديقا لكتاب الله، ولأحاديث رسول الله ﷺ، وآمن به مفوّضا معناه إلى الله ورسوله ﷺ، ولم يخض في التأويل ولا عمّق، فهو المسلم المتّبع، ومَن أنكر ذلك، **فلم يدر بثبوت ذلك في الكتاب والسنة، فهو مقصّر والله يعفو عنه، إذ لم يوجب الله على كلّ مسلم حفظ ما ورد في ذلك**، ومَن أنكر ذلك بعد العلم، وقَفَا غيرَ سبيل السلف الصالح، وتَمَعْقل على النّص، فأمرُه إلى الله، نعوذ بالله من الضلال والهوى. وكلام ابن خزيمة هذا – وإن كان حقّا – **فهو فجّ، لا تحتمله نفوس كثير من متأخّري العلماء** »[5].

فتأمّل جنوح حكم الإمام ابن خزمة ذلك إلى الغلوّ في خصوص هذه المسألة، ومعالجة الذهبي ذلك الغلوّ بإلباسه لباس الوسطيّة اللازم لفهم الدلالات الشرعيّة.

---

(١) الآيتان ٢٢،٢٣، من سورة القيامة.

(٢) مجموع الفتاوى، ٢٠/ ٣٣-٣٤

(٣) هو محمد بن إسحاق بن خزيمة السلمي، إمام الأئمة أبو بكر النيسابوري الشافعي، فقيه مجتهد، وعالم بالحديث. توفي سنة ٣١١، له ما يزيد على ١٤٠ مصنفا، منها: التوحيد وإثبات صفة الرب، ومختصر المختصر، وصحيح ابن خزيمة.

[ينظر: طبقات الحفاظ للسيوطي، (ص٣١٣)، وسير أعلام النبلاء، ١٤/ ٣٦٥]

(٤) أخرجه الحاكم في معرفة علوم الحديث، (ص٨٤).

(٥) سير أعلام النبلاء، ١٤/ ٣٧٣-٣٧٤.

٢- الجمع بين دلالة الظّاهر والباطن وأثره في حفظ وسطيّة الشريعة:

لقد حافظ علم الدّلالة الأصولي على ظواهر الألفاظ باعتماد دلالتها وصيانتها عن التعطيل أو التحريف، ولم يغفل عن باطن اللفظ المستدلّ عليه بظاهره، بل اعتبر باطن اللفظ بما يدلّ عليه من مقاصد وعِلَل، واعتدّ بقيمته الدلاليّة كقيمة ظاهره، إذا دلّ عليه السياق والفحوى، وذلك «لأن التفسير والبيان قد جاء كثيرا بخلاف الظهور اللغوي، إمّا لوضع شرعي أو عرفي أو لقرائن متصلة أو منفصلة»[(١)].

إنّ المتأمّل في مباحث علم الدلالة الأصولي يُدرك أنّ إحدى سماته في الاستدلال هو التسليم بأنّ «الظاهر مُحتاج إلى الباطن، لأنّه معنى له، والباطن مُحتاجٌ إلى الظاهر، لأنّه دليل عليه... فجعل الله الظاهر دليلا على الباطن وسُلّما إليه»[(٢)]، فوسطيّة الاستدلال بين الجمود على الظاهر والتقعّر في الباطن من مقتضيات المنهج الدلالي الرّشيد في أصول الفقه، فالاعتبار باللفظ وفحواه هو سبيل الفقهاء المجتهدين، حتّى يكون الفهم وسطا بين سبيل الظاهرية اللفظيين الجامد في الظاهر أبدا، وسبيل الباطنيّة المحرّفين الوالغ في الباطن أبدا[(٣)].

وهكذا توجّه علم الدلالة الأصولي في كلّ مباحثه إلى التوسّط بين الظاهر والباطن، فقرّر أنّ «**العمل بالظواهر على تتبّع وتَغَالٍ بعيدٌ عن مقصود الشارع، كما أن إهمالها إسراف – أيضا –**»[(٤)]، فصار هذا التوجّه الدّلالي رافدا من روافد حفظ وسطيّة الشريعة، إذ من الغلوّ «اتّباع ظواهر القرآن على غير تدبّر ولا نظر في مقاصده ومعاقده، والقطع بالحكم به ببادئ الرأي والنظر الأول، وهو الذي نبّه عليه قوله ﷺ

---

(١) آل تيميّة، المسودّة، ١/ ٩٧.

(٢).ابن وهب، البرهان في وجوه البيان، (ص، ١٦ و٢١).

(٣) ينظر: ابن القيم، إعلام الموقعين، ٢/ ٣٩٢، و السبكي، الإبهاج، ١/ ٢٨.

(٤) الشاطبي، الموافقات، ٣/ ٤٢٠-٤٢١.

في الحديث: (**يقرءون القرآن لا يجاوز حناجرهم**)[1]، ومعلوم أنّ هذا الرأي يصدّ عن اتّباع الحقِّ المحض، ويضادّ المشي على الصراط المستقيم، ومن هنا ذمّ بعض العلماء رأي داود الظاهري، وقال: إنها بدعة ظهرت بعد المائتين»[2].

ومن الغلو كذلك الإيغال في باطن اللفظ دون إشراك الظاهر، والمنهج الوسط بين الطرفين كما حرّره الغزالي هو: « **لا مطمع في الوصول إلى الباطن قبل إحكام الظاهر، ومَن ادّعى فهم أسرار القرآن ولم يحكم التفسير الظاهر فهو كمَن يدّعي البلوغ إلى صدر البيت قبل مجاوزة الباب،** أو يدّعي فهم مقاصد الأتراك من كلامهم وهو لا يفهم لغة الترك، فإنّ ظاهر التفسير يجري مجرى تعليم اللغة التي لا بدّ منها للفهم، وما لا بدّ فيه من السّماع فنون كثيرة منها الإيجاز بالحذف والإضمار»[3].

لقد حافظ توسّط علم الدلالة بين الظاهر والباطن على وسطيّة الدّلالة بين الغلوّ في الجمود الظاهري والإيغال في التفسير الباطني، فأثمر هذا التوسّط وجوب الاستدلال بظاهر اللفظ ومبناه، مع الاعتبار بباطن اللفظ وفحواه، وحين يعتبر الأصوليون بالباطن بما يحويه من فحوى وعلل ومقاصد دلاليّة لا يبترون الباطن عن الظاهر، بل يستدلّون له بإماءة الظاهر وسياقه، فلا يتجاسرون إلى باطن دون تأييد الظاهر وإشارته، وذلك كلّه بما يقتضيه لسان العرب ومعهودها في حمل الفحوى على المبنى.

وتُعدّ وسطيّة الجمع بين الظّاهر والباطن ضرورة من ضرورات الفهم والاستدلال، حتّى تتمّ فائدة الخطاب على الوجه الصحيح، حتّى اضطرّ أهل الظاهر إليه حين يصعب عليهم ركوب الظواهر دون إشراك البواطن أحيانا، ولنا في الإمام

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب استتابة المرتدين، باب قتل الخوارج، (ص١١٩٤)، رقم ٦٩٣١، ومسلم في صحيحه، كتاب الزكاة، باب ذكر الخوارج وصفاتهم، (ص٤٢٩)، رقم ٢٤٤٩.

(٢) الشاطبي، الموافقات، ٥/ ١٤٩.

(٣) إحياء علوم الدين، ١/ ٢٩١.

أبي محمد بن حزم عبرة حين فسّر قوله ﷺ: **(بين بيتي ومنبري روضة من رياض الجنة)**[(١)]، وقوله ﷺ: **(سيحان[(٢)]، وجيحان[(٣)]، والفرات، والنّيل، كلٌّ من أنهار الجنة)**[(٤)]، فقال أبو محمد: « وهذان الحديثان ليس على ما يظنّه أهل الجهل من أن تلك الروضة قطعة منقطعة من الجنة، وأنّ هذه الأنهار مُهبَطةٌ من الجنّة، هذا باطل وكذب؛ لأن الله - تعالى - يقول في الجنة: ﴿ **إِنَّ لَكَ أَلَّا تَجُوعَ فِيهَا وَلَا تَعْرَىٰ ﴿١١٨﴾ وَأَنَّكَ لَا تَظْمَؤُا فِيهَا وَلَا تَضْحَىٰ** ﴾[(٥)]، فهذه صفة الجنة بلا شكّ، وليست هذه صفة الأنهار المذكورة ولا تلك الروضة، ورسول الله ﷺ لا يقول إلا الحقّ، فصحّ أن كون تلك الروضة من الجنة إنما هو لفظها، وأنّ الصلاة فيها تؤدِّي إلى الجنة، وأنّ تلك الأنهار لبركتها أضيفت إلى الجنة »[(٦)].

فتأمّل ضرورة استبطان المعنى بما يوافق ظاهره، وكيف اضطرّ ابن حزم الظاهري - رحمه الله - إلى هذا المعنى الباطني بما يوافق دلالة الظاهر القطعيّة من النصوص الأخرى الأدلّ على المعنى، وذلك كلّه بفضل وسطيّة الاستدلال بين الظاهر والباطن.

* * *

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب فضل الصلاة في مسجد مكة والمدينة، باب فضل ما بيت القبر والمنبر، (ص١٩٠)، رقم ١١٩٥، ومسلم في صحيحه، كتاب الحج، باب فضل ما بين قبره ﷺ ومنبره، (ص٥٨٢)، رقم ٣٣٦٨.

(٢) (سيحان) نهر كبير يمّر بمدينة أذنة بين أنطاكية والروم، ينظر: الحموي، معجم البلدان، ٣/ ٢٩٣.

(٣) (جيحان) نهر كبير مخرجه من بلاد الروم ويمرّ حتى يصبّ بمدينة تُعرف بـ(كفربيّا)، ثم يصبّ في بحر الشام، ينظر: الحموي، معجم البلدان، ٢/ ١٩٦.

(٤) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الجنة ونعيمها، باب ما في الدنيا من أنهار الجنة، (ص١٢٣٣)، رقم ٧١٦١.

(٥) الآيتان ١١٨، ١١٩، من سورة طه.

(٦) المحلى، ٥/ ٣٣٠.

المبحث الثاني:
أثر علم الدلالة الأصولية
في تنمية العلوم الفقهيّة والعربية

ويشتمل على مطلبين:

المطلب الأوّل: أثر علم الدّلالة الأصولي في تنمية الآراء الفقهية

المطلب الثاني: أثر علم الدلالة في تنمية العلوم العربية

المطلب الأوّل: أثر علم الدلالة الأصولي في تنمية الآراء الفقهية

١ - أثر علم الدّلالة الأصولي في تصويب الاجتهاد الفقهي:

يُؤكّد علماء الأصول دائما وأبدا على أنّ العلم باللغة العربيّة أحد شروط أهليّة الاجتهاد، لأنّ اللغة تُعين على صواب الاجتهاد وتسديده، وتحصيل اللغة العربيّة من المصادر اللغوية المحضة لا يفي بهذا الشرط، بل لابدّ من فقه اللغة من مصادرها اللغويّة ومن مباحثها الدلاليّة في علم الدّلالة الأصولي، لأنّه هو المعنيّ المختص بما يحتاجه المجتهد من فقه الدلالة اللغويّة، وما يلزمه من معرفة طرق الدلالات اللفظيّة، حتّى يفقه «خطاب العرب وعادتهم في الاستعمال، إلى حدٍّ يميّز بين صريح الكلام وظاهره ومُجمله، وحقيقته ومجازه، وعامّه وخاصّه، ومحكمه ومتشابهه، ومطلقه ومقيّده، ونصّه وفحواه، ولحنه ومفهومه»[(١)]، وتلك مباحث أينعت أزهارها ونضجت ثمارها في علم الدّلالة الأصولي، فلا جرم أن يفي علم الدلالة الأصولي بأكثر مستلزمات فقه اللغة كشرط من شروط الاجتهاد.

فعلم الدّلالة الأصولي هو لبّ الفقه وذروة سنامه، ونبراس الفقيه وأهمّ زاده، فلا غنى للمجتهد عنه طرفة عين، وإلا صار كمَن يخبط خبْط عشواء، «**لأنّ الدّين فيه فقه أقوال وأعمال، ففقه العربية هو الطريق إلى فقه أقواله، وفقه السنة هو الطريق إلى فقه أعماله**»[(٢)]، وأصبح من المسلّم به أنّ معرفة دلالات الألفاظ الأصوليّ أكبر مُعينٍ على فقه الكتاب السنة، «ولهذا يُقال لمن عرفها: هو يفقه، ولمن لم يعرفها لا يفقه، ... ولهذا كان **المقصود من أصول الفقه: أن يُفقه مراد الله ورسوله بالكتاب والسنة**»[(٣)]، وقد قال الشاطبي: «**ومَن** ليس له أصالة في اللسان العربي فعمّا قريبٍ يفهم كتاب الله

---

(١) المستصفى (٤/ ١٢).

(٢) ابن تيميّة، اقتضاء الصراط المستقيم، ١/ ٥٢٧.

(٣) ابن تيميّة، مجموع الفتاوى، ٢٠/ ٤٩٦.

- تعالى- على غير وجهه، كما أن من لم يتفقّه في مقاصد الشريعة فهِمَها على غير وجهها»[1].

فالفقيه المجتهد دائما يستعين بعلم الدّلالة الأصولي كي يفقه أمر الشارع الجازم وغير الجازم ، ونهيه الجازم وغير الجازم، ويجري العام على عمومه، والمطلق على إطلاقه، ويحمل العام على الخاص والمطلق على المقيّد، كما يهتدي به إلى النّصوص القاطعة والظواهر المحتملة، ومواقع الإجمال وسبل بيانه، ويعرف به منطوق اللفظ ومفهومه وظاهره وفحواه، فلا جرم أن تكون مباحث دلالات الألفاظ الأصوليّة هي المرشد الأوّل الذي يأخذ بيد المجتهد إلى الصواب.

٢- أثر علم الدلالة الأصولي في تنمية الآراء الفقهيّة:

لم يصنع علم الدلالة الأصولي قواعد دلاليّة في قوالب صارمة لا تحتمل التعدّد والنقاش، بل فتح مجالا رحبا للنقاش والتفكير في كثير من مباحثه، ومنح الفقيه هامشا للاجتهاد في إصابة الحقّ، فأطلق الفقهاء عنان النقاش والجدال العلمي الدلالي في إطار الدلالة الأصوليّة وضوابطها، فأثمر ذلك ثروة فقهيّة ضخمة، تعدّدت فيها الآراء ونضجت فيها الأقوال، وذلك كلّه ناشئ عن استثمار نصوص الشريعة في علم الدلالة الأصولي، فإنّ أكثر الدواعي إلى تعدّد الآراء الفقهيّة هو التعدّد الناشئ عن دلالة الألفاظ، وذلك لتعدّد أرائهم في تأصيل بعض وجوه الدلالة، أو لاختلافهم في فهم جهة دلالتها، كما قد يتفطّن بعضهم لعموم اللفظ ويحمله عليه، وبعضهم قد لا يتفطّن لِكون هذا المعنى داخلا في ذلك العام فلا يحمله عليه، أو يترجّح لأحدهم المفهوم ودلالته فيبني عليه، ولا يترجّح لغيره فيخالفه ولا يبني عليه، وهذا باب واسع جدا لا يحيط به إلا الله[2].

---

(١) الاعتصام، ٢/ ١٣٣.

(٢) ينظر: ابن تيميّة، رفع الملام، (ص٢٩).

وأحد أظهر أسباب اختلاف الفقهاء هو اختلافهم في تأصيل بعض الدلالات، « **فإنّ شطر أصول الفقه تدخل مسائل الخلاف منه في هذا القسم، وتعارض دلالات الأقوال وترجيح بعضها على بعض بحر خضم...** »[1]، وذلك مثل اختلافهم في تأصيل: (حجية الأمر المجرّد، واقتضاء الأمر للفوريّة، وحجية العام المخصوص، وحجية عموم المقتضى، وعموم المشترك لجميع معانيه، وحجية العام الوارد على سبب مقصور، وحجيّة دليل الخطاب،... وأشباه ذلك)[2].

وقد احتسب مؤرخو التشريع الإسلامي اختلاف الفقهاء في الظنيّات ثروةً فقهيّة ومفخرةً علميّة، ودلالةً ظاهرة على رحابة الشريعة وسعة مداركها، فهي التي منحت اختيار السبيل الموصِل إلى مراد الشارع بحسب الوسع وآلة الاجتهاد عند كلّ مجتهد، فتنوّعت الوسائل واتّحدت الغايات، وذلك ما يُسّميه الشاطبي **(التحويم حول مقصود الشّارع)**، « فالتردّد بين الطرفين في القولين هو تحرٍّ لقصد الشارع المُسْتَبْهِم بينهما من كل واحد من المجتهدين، وهو -أيضاً- اتّباعٌ للدليل المرشد إلى تعرّف قصده، وقد توافقوا في هذين القصدين، فليس الاختلاف في الحقيقة إلا في الطريق المؤدّي إلى مقصود الشارع الذي هو واحد،...، ومن هنا يظهر وجه الموالاة والتحاب والتعاطف فيما بين المختلفين في مسائل الاجتهاد، حتى لم يصيروا شيعا ولا تفرقوا فرقا، لأنّهم مجتمعون على طلب قصد الشارع، فاختلاف الطرق غير مؤثّر »[3].

❊ ❊ ❊

(١) المرجع السابق، (ص٣٠).

(٢) ينظر: المرجع السابق، ود/ مصطفى الخن، أثر الاختلاف في القواعد الأصولية، وقد خصص الباب الأوّل في أثر الاختلاف في القواعد المتعلقة بدلالات الألفاظ ، (ص١١٩).

(٣) الشاطبي، الموافقات، ٥/ ٢١٨ - ٢٢٠.

المطلب الثاني: أثر علم الدلالة في تنمية العلوم العربية

١ - وعي الأصوليين بأثر مباحثهم الدلاليّة في العلوم العربيّة:

عندما خاض الفكر الأصولي المباحث اللغوية فقد كان على وعي تامّ بخطابه اللغوي المتفرّد بسماته الخاصّة، ولم تكن تلك السمات الدلاليّة الأصوليّة مقصدا لعلماء اللغة في مصنفاتهم اللغويّة، بقدر ما كانت مقصد الأصوليين وهم يتباحثون علم الدلالة بالأدوات اللغويّة، وذلك وهم يعانون الدرس الدلالي ويستقصون طرقه وأبحاثه توصّلوا إلى دروس دلاليّة لم يتوصّل لها غيرهم بذات الجودة الدلاليّة.

ولم تكن المباحث اللغويّة في الأصول علما مقصودا لذاته، بل لقصد التسديد والتصويب، إذ إنّ « منزلة النحو كمنزلة المنطق، عِلْمَانِ مُسدِّدان، إلا أنّ الأوّل يُسدّد اللسان، والثاني يسدّد العقل والفكر، حتى لا يقع غلط فيهما »[1]، إلا إنّ ذلك لم يمنع الأصوليين من إبداع المباحث اللغويّة الدلاليّة وإمتاعها، فقد أدركوا مقولة: « أنّ الأغراض المعقولة والمعاني المُدركة، لا يُدخل إليها إلا باللغة الجامعة »[2]، فجعلوا التمكّن في اللغة هو الأساس الذي ينطلق منه الدرس الدلالي الأصولي، واعتقدوا أنّه « لن يستكمل المرء خلال الاستقلال بالنظر في الشرع ما لم يكن ريّانا من النحو واللغة »[3]، حتّى « حمل حبُّ اللغة والنحو بعضَ الأصوليين على مزج جملة من النحو بالأصول، فذكروا فيه من معاني الحروف ومعاني الإعراب جُمَلا هي من علم النحو خاصة »[4].

وقد أفصح الأصوليون عن آثارهم اللغويّة المحمودة، ومن مقولاتهم في ذلك:

---

(١) ابن رشد، الضروري في صناعة النحو، (ص٢٢).

(٢) أبو حيان التوحيدي،الإمتاع والمؤانسة، ١/ ١١١، وهو من قول أبي سعيد السيرافي النحوي.

(٣) الجويني، البرهان، ١/ ١٣٠.

(٤) الغزالي، المستصفى، ١/ ٢٦.

- قول إمام الحرمين: « واعتنوا في فنّهم بما أغفله أئمة العربية، واشتدّ اعتناؤهم بذكر ما اجتمع فيه إغفال أئمة اللسان »[(١)].
- قول السّبكي: « إن الأصوليين دقّقوا في فهم أشياء من كلام العرب لم يصل إليها النّحاة ولا اللغويون، فإنّ كلام العرب متّسع جدا، والنظر فيه متشعبٌ، فكتب اللغة تضبط الألفاظ ومعانيها الظاهرة دون المعاني الدقيقة، التي تحتاج إلى نظر الأصول واستقراءٍ زائد على استقراء اللغوي »[(٢)].
- قول الشريف المرتضي[(٣)]: « ومَن صنّف كُتُبَ النّحو إنّما هم مُستقرئون لكلام العرب، ومستدلّون على أغراضهم، فربّما أصابوا، وربّما أخطأوا، وحكمهم في ذلك كحكمنا، على أنّ قولهم في هذا يختلف، ولم يحقّقوه كما حقّقه المتكلمون منّا في أصول الفقه »[(٤)]..

إنّ الأثر البيّن الذي أحدثه علم الدلالة الأصولي في اللغة هو ما يسوغ أن نسمّيه بـ **(نحو الدّلالة)**، وهو استكمال للتصنيف اللغوي المتقدّم ما قبل القرن الرابع، الذي كان يضيف إلى دراسة الإعراب وعوامله اهتمامه بعلم الدّلالة، فتضمّنت تآليفه دراسة المعنى، وأثر الإعراب في تحديد الدلالة والمعنى، وأثر العامل النّحوي والإضمار والحذف في المعاني والدّلائل، ونحو ذلك، وذلك يتبيّن في العنصر التالي.

---

(١) البرهان، ١/ ١٣٠.

(٢) الإبهاج، ١/ ٧.

(٣) هو علي بن الحسين بن موسى الحسيني،العلامة الشريف المرتضي، نقيب الطالبين، وأحد الأئمة في علم الكلام والأصول والأدب والشعر. يقول بالاعتزال والتشيّع، من تصانيفه: درر الغرر، والشافي في الإمامة، والانتصار، والرسائل ، وديوان شعر، وقال الذهبي: وهو جامع نهج البلاغة، وقيل أخوه الشريف الرضي، توفي سنة ٤٦٣هـ. [ينظر: سير أعلام النبلاء، ١٧/ ٩٥٠، ومعجم الأدباء، ٤/ ١٧٢٨]

(٤) الذريعة إلى أصول الشريعة، ١/ ٢٦٣، ويعني قول اللغويين والأصوليين في مسألة الاستثناء المتعقّب لجمل متعاطفة.

٢- نحو الدلالة:

تركّزت وظيفة النّحو عند الأصوليين في معرفة دلالة الكلمة من حيث الوضع الأصلي المجرّد، ومن حيث الاستعمال، ومن حيث السياق ومقاصد الكلام، مع التركيز على دلالة الأداة والصّيغة منفردة أو مؤلفة في تركيب خاص، فلا يتعلّق غرض الأصوليين - وهم في سبيل تأصيل قواعد الاستنباط الدلالية من النصوص الشرعيّة- إلا بدلالة هذه النّصوص على الأحكام بحسب معهود العرب في تأليف الكلام، وما يستخدمونه في هذا التأليف من أدوات تدلّ على معنى يطرأ على الكلام، من عموم وخصوص، وإطلاق وتقييد، وقصر وتوكيد، وحظر وإباحة، وأمر ونهي، وما يدلّ عليه سياق الجملة من إيماء، وإشارة، وتنبيه، وفحوى ومفهوم، وغير ذلك ممّا فات علم النحو وحفل به علم الدلالة، وبالأخص علم الدلالة الأصولي، فـ« **إن معظم الكلام في الأصول يتعلق بالألفاظ والمعاني،... واعتنوا في فنهم بما أغفله أئمة العربية واشتد اعتناؤهم بذكر ما اجتمع فيه إغفال أئمة اللسان وظهور مقصد الشرع، كالحقيقة والمجاز، والعموم والخصوص، وأحكام الأمر والنهي، ودليل الخطاب ومفهومه** »[1].

من هنا كان الجهد الدلالي الأصولي يتمحور حول (**نحو الدّلالة**)، فاستقصى مسالك الدلالة ومساربها، وجمع شتاتها وأوابدها، ونَظَم فرائدها وجُملَها في فصولٍ غنيّة بعلم الدلالة ودراسة المعنى، فكانت ولا تزال ذخيرة من ذخائر اللغة، يستقوي بها الأصولي في تأصيله، واللغوي في بنائه وإعرابه، والمفسّر في تفسيره، والفقيه في اجتهاده، ولا غرابة في ذلك، « **لأن معظم نظر الأصولي في دلالات الصّيغ**، كالحقيقة والمجاز، والعموم والخصوص، وأحكام الأمر والنهي، ودليل الخطاب ومفهومه »[2]،

---

(١) البرهان، ١/ ١٣٠.

(٢) الزركشي، البحر المحيط، ١/ ٣٩١.

والنظرُ في الأمر والنهي، والعموم والخصوص، و النص الظاهر والمؤول، كلّه « نظر في مقتضى الصيغ اللغوية » [١].

فالأصولي لا تغيب عنه معالم (نحو الدلالة) وهو يبحث الدرس الدلالي اللغوي، فوظيفته اللغويّة تبدأ وتنتهي في نحو الدلالة، والنحو عنده هو (**نحو الدلالة**)، كما عرّفه ابن حزم في قوله: « هو ترتيب العرب لكلامهم الذي به نزل القرآن، وبه يُفهم معاني الكلام التي يُعبَّر عنها باختلاف الحركات وبناء الألفاظ،... وهو علم اختلاف الحركات الواقعة لاختلاف المعاني »[٢]، وعرّفه السيوطي بأنّه « معرفة أحوال الكلم، وكيفية تركيبها »[٣]، فالبحث النحوي عند الأصوليين يعني بحث الدلالة والمعاني والتراكيب، تلك النظرة الأصوليّة للنحو هي امتداد لنظرة اللغويين المتقدّمين للنّحو، الذين يرون أنّه « علم يعرف به كيفية التركيب العربي صحة وسقاما، وكيفية ما يتعلّق بالألفاظ من حيث وقوعها فيه،... وموضوعه اللفظ الموضوع باعتبار هيئته التركيبية، وتأديتها لمعانيها الأصلية لا مطلق »[٤]، فاستكمل الأصوليون مشوارهم ذلك، حتّى استتمّ علم (**نحو الدلالة**) بتأصيلهم الدّلالي، فأورقت أشجاره وأينعت ثماره، وسدّوا مَسدّ تقصير علماء اللغة المتأخرين، الذين قَصَروا أكثر النحو على (**نحو الإعراب**)، الذي هو: « علم يُبحث فيه عن أحوال أواخر الكلم إعرابا وبناء، وموضوعه الكلمة العربية من حيث ما يعرض لها من الإعراب والبناء »[٥]، وبسبب اقتصار أكثر النحو على إعراب الكلمة عند متأخّري النحاة سمّي النحو بـ (**علم الإعراب**)[٦].

---

(١) الغزالي، المستصفى، ١/ ٢٤.

(٢) الإحكام في أصول الإحكام، ٥/ ٩١١.

(٣) معجم مقاليد العلوم، ص(٨٠).

(٤) التهانوي، كشاف اصطلاح الفنون، ١/ ٢٤.

(٥) حاشية الصبان على الأشموني، ١/ ٢٤، وينظر: الجرجاوي الأزهري، التصريح بمضمون التوضيح، ١/ ١٢.

(٦) ينظر: ابن هشام، المغني اللبيب، ١/ ١٢، و مرعي الكرمي، دليل الطالبين لكلام النحويين ، (ص١٢). والتهانوي، =

إنّ المباحث الدلاليّة الأصوليّة في جملتها مباحث طريّة، تحمل كثيرا من سمات الجِدَّة بالنسبة إلى مباحث اللغويين، كمباحث الأمر والنهي، ومباحث العموم والخصوص والاستثناء، ومباحث النّص والظاهر، والمجمل وأسباب إجماله، ومباحث الإطلاق والتقييد، ومباحث المنطوق والمفهوم (الفحوى)، وغير ذلك من أصول مباحث علم الدّلالة الأصولي، التي « **شأنها في العادة أن تذكر في الأصول، وإن كان موضوعها الألفاظ، فهي كأنها ذات وجهين: من جهة العادة أصولية، ومن جهة التحقيق لغوية** »[1]، فأضافت تلك المباحث الأصوليّة اللغويّة للعلوم العربيّة قسطا من العلم اللغوي لا يُستهان به، وجاء في تفاصيل الدرس الدلالي الأصوليّ فرائد علميّة أهداها إلى علم اللغة، ومن ذلك:

١- **مسألة الاستثناء المتعقّب للجمل**: نحو (أكرم بني تميم وبني زيد وبني عمرو إلا الجهال)، على ماذا يعود الاستثناء؟، فقد بحث الأصوليون دلالة الاستثناء هذه، وحرروا النزاع فيها، بأنّ ما دلّت القرينة على عوده للجميع أو البعض فالدلالة بمقتضى القرينة، وما خلا من القرينة اختلفوا فيه على ثلاثة أقوال: الأوّل عوده إلى الكلّ وهو قول الجمهور، والثاني عوده إلى الجملة الأخيرة وهو المشهور عن الحنفيّة، والثالث التوقّف لبعضهم، ثم قال السيوطي عن المسألة: « قال أبو حيان: **هذه المسألة قَلّ مَن تعرّض لها من النحاة**، ولم أر مَن تكلّم عليها منهم سوى ابن مالك في (التسهيل)،... قلت: **والأمر كما قال، فإنّ المسألة بعلم الأصول أليق** »[2].

٢- **دلالة الفعل والفاعل**: فالنحويون يُطلقونه على مجرّد إسناد الفعل لفاعله بالإعراب، فيقولون في نحو (مات زيد)، مات فعل، وزيد فاعله، وزيد لم يفعل

= كشاف اصطلاح الفنون، ١/ ٢٣.

(١) الطوفي، شرح مختصر الروضة، ١/ ٥٥٣.

(٢) همع الهوامع في شرح جمع الجوامع، ٢/ ٢٦٣، وينظر: الشريف المرتضي، الذريعة إلى أصول الشريعة، ١/ ٢٦٣.

الفعل، بل هو مفعوله، والأصولي يقرأ الفعل والفاعل في الجملة على نحوٍ دلاليّ، فالفعل لفظة مفردة دالّة على حصول المصدر لشيء غير معيّن، فإذا صرّحنا بذلك الشيء الذي حصل المصدر له فذاك هو الفاعل، ومعلوم أن قولنا حصل المصدر له أعمّ من قولنا حصل بإيجاده، فيعمّ ما حصل بإيجاده وما حصل له، فالفاعل في جملة (مات زيد) حصل له الموت بمعنى حصل له وحلّ به، والفاعل في جملة (قام زيد) حصل له القيام بمعنى أنه فاعله وسببه[1].

٣- **التعليق بأداة الشرط (إنْ)**: فالمشهور عند النّحاة والأصوليين والفقهاء أنّ أداة (إنْ) لا يُعلّق عليها إلا محتمل الوجود والعدم، كقول: (إن تأتني أكرمك) ولا يعلّق عليها محقّق الوجود، فلا تقول: (إنْ طلعت الشمس أتيتك)، بل تقول: (إذا طلعت الشمس أتيتك)، واستشكل البعض ورود التعليق عليها بمحقّق الوجود في مثل قوله تعالى: ﴿ وَإِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا ﴾[2]،وهو سبحانه يعلم أن الكفار في ريب منه، وقوله: ﴿ فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا وَلَن تَفْعَلُوا ﴾[3]،ومعلوم قطعا انتفاء فعلهم، وأجاب بعض الأصوليين عن هذا: بأنّ الأوضاع العربيّة لا تدخل في الخصائص الإلهية، بل الأوضاع العربية مبنيّة على خصائص الخلق، والله تعالى أنزل القرآن بلغة العرب وعلى منوالهم ومعهودهم، ومن معهودهم أنّ ما شأنه أن يكون في العادة مشكوكا فيه بين الناس حَسُن تعليقه بأداة (إنْ)، حتّى ولو كان مقطوعا به من المتكلّم أو السّامع، كما يحسن من الواحد منّا أن يقول: إن كان زيد في الدار فأكرمه، مع علمه بأنه في الدّار، لأنّ حصول زيد في الدار شأنه أن يكون في العادة مشكوكا فيه، فأزال علم الدلالي الأصولي ذلك الإشكال[4].

---

(١) ينظر: الرازي، التفسير الكبير، ١/ ٦٣.

(٢) من الآية ٢٣ من سورة البقرة.

(٣) من الآية ٢٤، من سورة البقرة.

(٤) ينظر: ابن القيم، بدائع الفوائد، ١/ ٤٦.

٣- أثر أصول الفقه في أصول النحو:

يحسن بنا في هذا المبحث أن نعرّج على التعريف بأثر أصول الفقه في أصول النّحو، وذلك أعمّ من أثر خصوص علم الدلالة الأصولي في اللغة.

فقد كان علم أصول الفقه متقدّما على نشأة أصول النّحو، بدليل أنّ المؤلفات التي دوّنت تأصيل النحو واهتمّت ببناء أدلته وقواعده وأصوله، كالنقل، والقياس اللغوي وبيان العلل، واستصحاب الأصل في اللغة، جاءت بعد زمن التدوين الذي تمّ فيه وضع أصول الفقه، وبهذا يظهر بجلاء أنّ علم أصول الفقه سبق علم أصول النحو، ومن ثَمّ كان الأوّل هو المؤثّر والثاني متأثّر[1].

وبلغ التأثير مداه بأن كانت أصول النّحو عبارة عن استنساخ لأكثر أصول الفقه، وذلك باستجلاب المصطلح الأصولي بمفاهيمه وتركيبه على المصطلح النحوي، فلقد كان أصول النحو مُولَعا بتقليد أصول الفقه ومُشَابهته، وإذا كان أبو الفتح ابن جنّي أوّل مَن دوّن أصول النحو فقد بَسَط أصوله على غرار أصول الفقه في كتابه الخصائص، فاعتمد الأصل الأصولي ومصطلحه وجَلَبَه إلى أصول النّحو، كما تُطالعنا أبوابه في ذلك، والتي منها: (باب في مقاييس اللغة، وباب في تعارض السماع والقياس، باب في الاستحسان، باب في تخصيص العلل، باب في تعارض العلل، باب في العلّة وعلّة العلّة[2]، باب في الحمل على الظاهر).

وقد عقد ابن جني بابا عن **(تركيب المذاهب)**، ويعني به أنّك «إذا ضممت بعضها إلى بعض وأنتجت بين ذلك مذهبا»[3]، وقال عنه السيوطي: «**ويشبهه في أصول الفقه إحداث قول ثالث، والتلفيق بين المذاهب**»[4]، ومن تأصيله قوله: «إذ

---

(١) ينظر: أحمد ياقوت، ظاهرة الإعراب في النحو العربي، (ص٧٩).

(٢) وهذا على غرار: العلة والحكمة عند الأصوليين.

(٣) الخصائص، ٣/ ٧٣.

(٤) الاقتراح في أصول النحو، (ص١٦٦).

أدّاك القياس إلى شيء مَا، ثمّ سمعت العرب قد نطقت فيه بشيء آخر على قياس غيره، فدَعْ ما كنت عليه إلى ما هم عليه »[1]، وعلّق عليه السيوطي بقوله: « **وهذا يُشبه من أصول الفقه نقض الاجتهاد، إذا بان النص بخلافه** »[2].

ثم جاء بعده المؤصّل النحوي أبو البركات عبد الرحمن الأنباري[3]، واستوت على يديه مباحث أصول النّحو وترسخّت، ولم تكن أصوله النحويّة غائبة عن التأثر بأصول الفقه، بل غزَل أكثرها على طراز أصول الفقه، وقد قال في مقدمة كتابه (لمع الأدلة) : « أصول النحو: أدلة النّحو التي تفرّعت منها فروعه وأصوله، كما أنّ أصول الفقه هي أدلة الفقه التي تنوعت عنها جملته وتفصيله... »[4]، وقال في نزهة الألباء: « علم الجدل في النحو، وعلم أصول النحو، يُعرف به القياس، وتركيبه، وأقسامه، من قياس العلة، وقياس الشبه، وقياس الطرد، إلى غير ذلك على حدّ أصول الفقه، فإنّ بينهما من المناسبة ما لا خفاء به، **لأنّ النّحو معقول من منقول، كما أن الفقه معقول من منقول** »[5].

ومن فصول (لمع الأدلة) للأنباري: (فصل في النقل، وفصل في المتواتر، وفصل في الآحاد، وفصل في القياس، وفصل في الرد على منكري القياس، وفصل في قياس الطرد، وفصل في قياس الشبه)، وذلك شاهد على محاكاة أصول الفقه.

وقد كان لعلماء اللغة طرازهم في بناء القواعد الاستدلاليّة على السماع والإجماع

---

(١) الخصائص، ١/ ١٧٨.

(٢) الاقتراح في أصول النحو، (٤٧٣).

(٣) هو عبد الرحمن بن محمد الأنصاري، أبو البركات الأنباري، من علماء اللغة والأدب وتاريخ الرجال، من مصنفاته: نزهة الألباء في طبقات الأدباء، والإغراب في جدل الإعراب، وأسرار العربية،ولمعة الأدلة،والبيان في غريب إعراب القرآن، توفي سنة ٥٧٧هـ.

[ينظر: بغية الوعاة،٢/ ٧٥، ومرآة الزمان ٨/ ٣٦٨]

(٤) لمع الأدلة ، (ص٨٠).

(٥) نزهة الألباء في طبقات الأدباء، (ص٧٦).

والقياس والاستصحاب، كما بنى الفقهاء استدلالهم على السماع والإجماع والقياس والاستصحاب، وذلك أثر من آثار العلوم الشرعيّة على العلوم العربيّة، كما عَرَض الأنباري أدلّة صناعة الإعراب على أنّها: (نقل وقياس واستصحاب)، وقال عن الاستصحاب: «وأمّا استصحاب الحال: فإبقاء حال الفظ على ما يستحقّه في الأصل عند عدم دليل النقل عن الأصل، كقولك في فعل الأمر: إنّما كان مبنيّا لأنّ الأصل في الأفعال البناء، وأنّ ما يُعرب منها لِشبه الاسم، ولا دليل على وجود الشبه، فكان باقيا على الأصل في البناء»[1].

ويعدّ كتاب (الاقتراح في أصول النّحو) للسّيوطي سائرا على مدرجة الأنباري في اقتفاء أصول الفقه، وإن كانت مهمّته تكرار أكثر فصول الأنباري في أصول النحو واجترارها، وذلك على سابلته المعهودة في التصنيف المعتمد على الجمع والترتيب والتهذيب، غير أنه أكثر تصريحا وفخرا في محاكاة أصول الفقه، حتّى يقول: «ورتبته على نحو ترتيب أصول الفقه في الأبواب والفصول والتراجم، كما ستراه واضحا بيّنا»[2]، ومن وفائه في محاكاة أصول الفقه أنّه نقل تعريفه تماما إلى أصول النحو، حين عرّفه بأنّه «علم يُبحث فيه عن أدلة النّحو الإجمالية، من حيث هي أدلته، وكيفية الاستدلال بها، وحال المستدل»[3].

ولا يزال التأليف في هذا الفنّ (أصول النحو) مَدينا لأصول الفقه ومتأثرا به حتّى زمننا هذا، فكلّ مؤلفاته ومناهجه المعاصرة سارت على منهاج أصول الفقه في التأصيل والاستدلال.

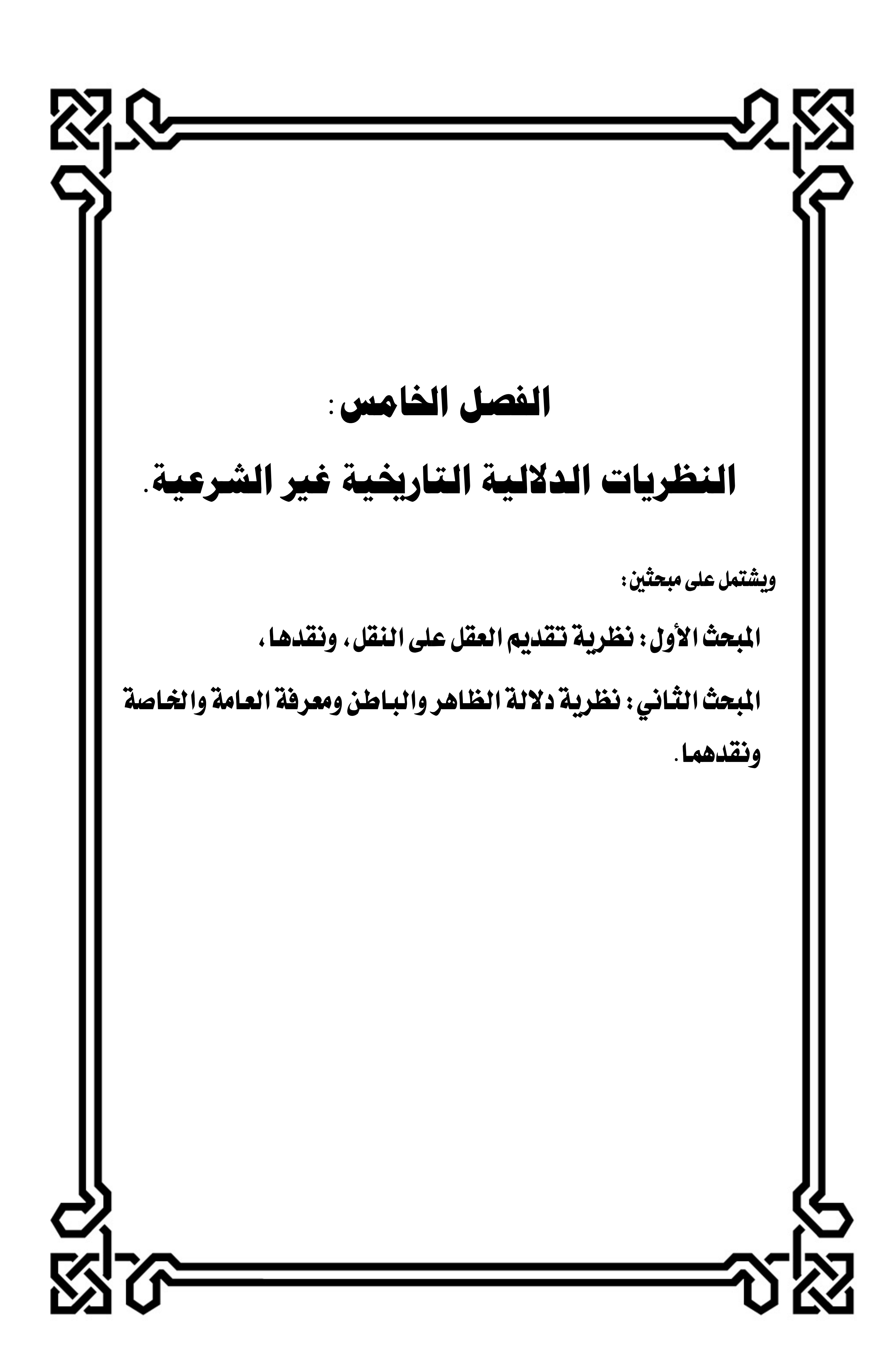
❊ ❊ ❊

---

(١) الإغراب في جدل الإعراب، (ص٤٥-٤٦).

(٢) الاقتراح في أصول النحو، (ص١٦).

(٣) المرجع السابق، (ص٢٥).



الفصل الخامس:

النظريات الدلالية التاريخية غير الشرعية.

ويشتمل على مبحثين:

المبحث الأول: نظرية تقديم العقل على النقل، ونقدها،

المبحث الثاني: نظرية دلالة الظاهر والباطن ومعرفة العامة والخاصة ونقدهما.

المبحث الأول:

نظرية تقديم العقل على النقل ونقدها

ويشتمل على مطلبين:

المطلب الأول: نظرية تقديم العقل على النقل

المطلب الثاني: نقد نظرية تقديم العقل على النقل

المطلب الأول: نظرية تقديم العقل على النقل

طرحت المدارس التأويليّة في الإسلام نظرية تقديم العقل على النقل في فهم النّصوص الشرعية، وهم يقصدون تقديم العقل من جهتين:

الأولى: من جهة تقديم الأصل على الفرع: وادّعوا أنّ العقل هو الذي دلّ على صحة الشرع، فقد عرّفنا العقل على معرفة الله تعالى وصدق رسوله ﷺ، فيجب تقديمه على النقل من باب تقديم الأصل على الفرع، وقالوا: « **لا يمكننا أن نعرف صحة الظواهر النقلية إلا إذا عرفنا بالدلائل العقلية إثبات الصانع، وكيفية دلالة المعجزة على صدق الرسول ﷺ وظهور المعجزات على محمد ﷺ، ولو جوزنا القدح في هذه الدلائل العقلية القطعية صار العقل مُتّهما غير مقبول،... وإذا لم تثبت هذه الأصول خرجت الدلائل النقلية عن كونها مفيدة** »[1].

الثانية: من جهة تقديم العقل على النقل عند التعارض: وهي نتيجة دعوى أن النقل يتبع العقل تبعيّة الأصل للفرع، وقالوا إذا قامت الأدلة العقلية على إثبات شيء، ثم وجدنا أدلة نقليّة يُشعر ظاهرها بخلاف ذلك، فإنّه يجب تقديم مقتضى العقل على مقتضى النقل، فيقال: إن مقتضى النقل غير صحيح، أو إنه صحيح إلا إن المراد منها غير ظاهره[2].

والمنهج المُتّبَع عند أصحاب نظرية تقديم العقل على النقل في فهم النّص هو **الانطلاق من العقل إلى النّص**، وهو المنهج المُعتمد عند الفرق الكلاميّة من أشاعرة

(١) الرازي، أساس التقديس، (ص١٣٠)، وينظر: المسائل الخمسون في أصول الدين، (ص٥٩)، والأيجي، المواقف، (ص٤٠)

(٢) ينظر المراجع السابقة.

ومعتزلة وماتريديّة، فعندما يصطدم العقل بالنّص يتمّ طرح التأويل بصفته حلّا دلاليّا لإشكال التعارض[1]، كما يقرّره المتكلّم البغدادي[2] في قوله: « فإذا روى الراوي ما يُحيله العقل، ولم يحتمل تأويلا صحيحا فخبره مردود، ... وإن كان ما رواه الثقة يروع ظاهره في العقول، ولكنه يحتمل تأويلا يوافق قضايا العقول قبلنا روايته، وتأوّلناه على موافقة العقول »[3].

وتُعدّ هذه النظريّة من مُحدِثات الفهم ومنهج التلقّي، فقد كان التسليم للظاهر ومُقتضى النّص هو السّمة الأساسيّة في المنهج السلفي، ويؤرخ ابن تيمية تقريبا لهذه النظرية الحادثة بقوله: « ومعلوم أن عصر الصحابة وكبار التابعين لم يكن فيه من يعارض النصوص بالعقليات، فإن الخوارج والشيعة حدثوا في آخر خلافة علي المرجئة والقدرية حدثوا في أواخر عصر الصحابة، وهؤلاء كانوا ينتحلون النصوص ويستدلون بها على قولهم، لا يدّعون أنّهم عندهم عقليات تعارض النصوص. ولكن لما حدثت الجهمية في أواخر عصر التابعين، كانوا هم المعارضين للنصوص برأيهم، ومع هذا فكانوا قليلين مقموعين في الأمّة »[4].

لقد اغترّ المتكلّمون في الأدلة العقليّة ونتائجها، وغلوا فيها ورفعوها فوق منزلتها الطبيعيّة، حتى قال الجاحظ: « **وما الحكم القاطع إلّا للذهن، وما الاستبانة الصحيحة إلا للعقل** »[5]، ومن مقتضى هذا الاغترار تقديم العقل على النقل، كما قال القاضي عبد

---

(١) ينظر: د/ خالد السيف، ظاهرة التأويل في الفكر العربي المعاصر، (ص٣٧).

(٢) هو عبد القاهر بن طاهر البغدادي التميمي الأسفراييني، عالم متفنّن بالفقه والأصول والكلام، من مؤلفاته: أصول الدين، والناسخ والمنسوخ، وفضائح القدرية، و تأويل المتشابهات في الأخبار والآيات، والفرق بين الفرق، توفي سنة ٤٢٩هـ [ينظر: الطبقات الشافعية الكبرى، ٣/ ١٤٢، وإنباه الرواة، ٢/ ١٨٥]

(٣) أصول الدين، (ص١١٠).

(٤) درء تعارض العقل والنقل، ٥/ ٢٤٤.

(٥) رسالة التربيع والتدوير، (ص١٤).

الجبار في معرض كلامه عن صفة الاستواء: « **إن الاستدلال بالسمع على هذه المسألة غير ممكن، لأنّا ما لم نعلم القديم تعالى عدلا حكيما لا نعلم صحة السمع، وما لم نعلم أنه غني لا تجوز عليه الحاجة لا نعلمه عدلا، وما لم نعلم أنه ليس بجسم لا نعلمه غنيا، فكيف يمكن الاستدلال بالسمع على هذه المسألة، وهل هذا إلا استدلال بالفرع على الأصل؟** »[1].

ومثاله: في نصوص الصفات قوله تعالى: ﴿ وَٱصْنَعِ ٱلْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا ﴾[2]، وقوله: ﴿ وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِىٓ ﴾[3]، وقد عارض العقل الكلامي ظاهر صفة العين للمولى سبحانه، وقالوا: ذو العين لا يكون إلا جسما بحكم العقل، فأوّلوها بأنّها: العلم، بمعنى: جرى هذا بعلمي[4]، أو بمعنى رؤيته للأشياء دون استلزام صفة العين[5].

ممّا سبق يتّضح أنّ النصوص التي تتعارض مع العقل الكلامي حقّها التأويل تقديما للعقل وإجلالا له، ولا تزال هذه النظرية قائمة يتوارثها نقاد النّص الشرعي، يأخذها اللاحق عن السابق، ولا يكترث اللاحق بسقوط هذه النظرية ونقضها بموافقة النقل الصحيح للعقل الصحيح، بل يصر على أن يعيدها جذعة، فيقول الدكتور حسن حنفي[6]: « إن العقل أساس النقل، وإن القدح في العقل قدح في النقل، وأن الواقع أيضا أساس النقل »[7]، فتكون النتيجة عنده هي أن « الحجج النقلية كلها

---

(١) شرح الأصول الخمسة، (١٥٠).

(٢) من الآية ٣٧، من سورة هود.

(٣) من الآية ٣٩، من سورة طه.

(٤) ينظر: القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، (ص١٥١)

(٥) ينظر: البغدادي، أصول الدين، (ص١١٠).

(٦) حسن حنفي، مفكر مصري، من مواليد سنة ١٩٣٥م، يعمل أستاذا جامعيا، وأحد منظّري تيار اليسار الإسلامي، وتيّار الاستغراب، من أعماله: سلسلة: موقفنا من التراث القديم، والتراث والتجديد، ومن العقيدة إلى الثورة، وعلم الاستغراب.

(٧) من العقيدة إلى الثورة ١/ ٣٦٨.

ظنية حتى لو تضافرت وأجمعت على شيء أنه حق، لم يثبت أنه كذلك إلا بالعقل »[1]، وتأتي هذه المغالاة لسلطان العقل في الخطاب العلماني المعاصر ليس امتدادا للمدرسة الكلاميّة فحسب، بل ولأنّ « العلمانيّة تقوم في المقام الأوّل على أسبقيّة العقل على النّص »[2]، لذلك فإنّه « **لا سلطان إلا للعقل** »[3]، وأن « **العقل قادر على إثبات كلّ شيء ونفيه** »[4].

ولم يقتصر الخطاب العلماني على ذلك فحسب، بل عندما تضايق من وجود مفردة (العقل) في القرآن بصيغة الفعل والممارسة كلفظ (يعقلون)، ودلالة ذلك على فعالية العقل في الشريعة بأنه فعل يُمارس فكريا وليس مجرّد عضو كباقي الأعضاء، رام الخطاب العلماني بعد ذلك إلى سلب الدلالة العقلانيّة من مفردة (العقل) في الخطاب الشرعي، وأعطى تأويلا دلاليّا يُلغي الدلالة الفكرية الشعورية فيه، وألبسه لبوسا آخر وهو معنى (الحجر) و (الربط) المشتهر بالبيئة البدوية وقت نزول الوحي، كما تقول العرب (عقلت الدابة) بمعنى ربطتها وحجرتها، فلا تفلت، وذلك معنى مباين لعقلانية التفكير والتحليل في الخطاب العلمي[5].



(١) المرجع السابق، ١/ ٣٧٢.

(٢) عادل ظاهر، الأسس الفلسفية للعلمانية، (ص٣٦١).

(٣) حسن حنفي، التراث والتجديد، (ص٥٢).

(٤) حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة، ١/ ٣٧٣.

(٥) ينظر: محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مع تعليق المترجم في الهامش (ص٤١-٤٢)، ومحمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، (ص١٩٤).

المطلب الثاني: نقد نظرية تقديم العقل على النقل

لقد أدرك علماء الشريعة من أهل السنّة خطأ تقديم العقل على النقل في فهم النّصوص، لهذا تتابع العلماء في نقد النظرية وكشف زللها، وفي ذلك يقول الأصولي ابن السمعاني: «**واعلم أنّ فصل ما بيننا وبين المبتدعة هو مسألة العقل، فإنهم أسّسوا دينهم على المعقول، وجعلوا الاتّباع والمأثور تبعا للمعقول**»[1].

وقال ابن تيمية: «إنّ مبدأ أنواع الضلالات هو تقديم الرأي على النص، واختيار الهوى على الشرع، فسرى في المنتسبين إلى العلم والدين من أهل الفقه والكلام والتصوف، من أقوال الملاحدة - بسبب هذا الأصل - ما لا يعلمه إلا الله»[2]،

وقال الطوفي: «ولهذا لما تعبَّدت الفلاسفة بعقولهم ورفضوا الشرائع أسخطوا الله عز وجل وضلُّوا وأضلُّوا»[3].

وأبرز وجوه نقد نظرية تقديم العقل على النقل الوجوه الثلاثة التاليّة:

الوجه الأوّل: نقد دعوى أنّ العقل أصل النقل: ويقال فيه: إما أن يُراد بكونه أصلاً للنقل أنه أصل له في ثبوته في نفس الأمر، أو أنّه أصل له في علمنا بصحته.

فالأوّل: لا يقول به عاقل، فإن ما هو ثابت في نفس الأمر بالسمع أو غيره هو ثابت، سواء علمنا ثبوته بالعقل أو غيره.

والثاني: وهو المراد في نظرية تقديم العقل على النقل، بأن العقل أصل صحة السمع لا ثبوته، فيُجاب: بأنه ليس كل ما يعرف بالعقل يكون أصلا للسمع ودليلا على صحته، فإن المعارف العقلية أكثر من أن تحصر، والعلم بصحة السمع غايته أن

---

(١) كما نقله عنه السيوطي في صون المنطق، (ص٤٩).

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ٥/ ٧.

(٣) التعيين في شرح الأربعين (ص ٢٧٩).

يتوقف على ما به صدق الرسول من العقليات، وليس كل العلوم العقلية يُعلم بها صدق الرسول ، بل منها ما يُعلَم بالآيات والبراهين الدالة على صدقه، والخارجة عن استنباط العقل، بل يُسلّم لها.

فيصح بذلك القول أنّ المعقولات ليست كلّها أصلا للنقل، وبالتالي لا يتوجّه معارضة الدليل النقلي بالمعقولات التي ليست أصلا له على العموم، وذلك من لازم أن العقل ليس حاكما بإطلاق على النقل، فمعارضته لبعض السمع ليس قدحا في كلّ السمع، كما أن القدح في بعض العقليات ليس قدحا في جميعها، وكما لا يلزم من صحة بعض السمعيات صحتها جميعا[1]. لذلك اعتبر الأصوليون الدليل العقلي المحض ليس أصلا في الشريعة على الإطلاق، « **لأنّ ذلك راجع إلى تحكيم العقول في الأحكام الشرعية، وهو غير صحيح، فلا بدّ أن يكون نقليّا** »[2]، وعندما يتعاضد الدّليلان العقلي والنّقلي في الدلالة على المسائل الشرعيّة فيصحّ عند الأصوليين « **على شرط أن يتقدم النقل فيكون متبوعا، ويتأخر العقل فيكون تابعا، فلا يسرح العقل في مجال النّظر إلا بقدر ما يسرحه النقل** »[3].

وقد ثبت بوضوح « أنّ الله جعل للعقول في إدراكها حدّا تنتهي إليه لا تتعدّاه، ولم يجعل لها سبيلا إلى الإدراك في كل مطلوب، ولو كانت كذلك لاستوت مع الباري تعالى في إدراك جميع ما كان وما يكون وما لا يكون، إذ لو كان كيف كان يكون؟ »[4]، فيجب بذلك « أن لا يُجعل العقلُ حاكما بإطلاق، وقد ثبت عليه حاكم بإطلاق وهو الشّرع، بل الواجب عليه أن يقدّم ما حقّه التقديم ، وهو الشرع، ويؤخّر ما حقّه

---

(١) ينظر: درء تعارض العقل والنقل، ١/ ٨٧-٩٠، والموصلي، مختصر الصواعق المرسلة، (ص١١٠)، ود/ سليمان الغصن، موقف المتكلمين من الاستدلال بنصوص الكتاب والسنة، ١/ ٣٥٠.

(٢) الشاطبي، الموافقات، ٢/ ٧٩.

(٣) المرجع السابق،١/ ١٢٥.

(٤) الشاطبي، الاعتصام، ٣/ ٣٦٩.

التأخير، وهو نظر العقل، لأنه لا يصح تقديم الناقص حاكما على الكامل، لأنّه خلاف المعقول والمنقول»(١).

الوجه الثاني: التفريق بين محالات العقول ومحارات العقول: لم يفرّق العقل الكلامي بين محالات العقول الذي لا تأتي به الشريعة أبدا، ومحارات العقول الذي يسوغ وروده في الشريعة، وجعل محارات العقول بابا من أبواب معارضة العقل، ومحارة العقل في السمع لاتعني معارضته، بل تعني حيرته فيه بعدم إدراك حقيقته وكنهه، فالأحرى بالعقل التسليم وألّا يقفو ما ليس له بعلم.

وفي الصحيح أنّ رسول الله ﷺ قال: (**بينا رجل يسوق بقرة إذ رَكِبَها فضربها، فقالت: إنّا لم نخلق لهذا، إنّما خُلقنا للحرث**)، فقال النّاس: سبحان الله بقرة تكلم، فقال ﷺ: (**فإني أومن بهذا، أنا وأبو بكر، وعمر**)(٢). فأرشد النبي ﷺ إلى وجوب تصديق ما يخبر به من الوحيين الكتاب والسنّة وإن حارت به عقول النّاس، فكلام البقرة ليس محالا، لكنه شيء يحار به العقل فلا يعرف كيفيّته، فآمن بذلك الرسول ﷺ وصحابته الكرام دون اعتراض ولا تأويل، وكذلك كل التّعارض المدّعى بين العقل والنقل هو من هذه القبيل غير المستحيل، إذ «**لا يرد الشرع بما يخالف العقل، لكن قد يرد بما يقصر العقل عن الاستقلال بإدراكه، إذ العقل قد لا يستقل**»(٣). **لذلك** «يجب الفرقُ بين ما يقصر العقل عن دركه وما يعلم العقل استحالته، بين ما لا يعلم العقل ثبوته وبين ما يعلم العقل انتفاءه، وبين محارات العقول ومحالات العقول، **فإن الرسل - صلوات الله عليهم وسلامه- قد يُخبرون بمحارات العقول، وهو ما تعجز العقول عن معرفته، ولا يخبرون بمحالات العقول، وهو ما يعلم العقل استحالته**»(٤).

---

(١) المرجع السابق، ٣/ ٤٠٨.

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب أحاديث الأنبياء، باب منه، (ص٥٨٥)، رقم ٣٤٧١.

(٣) المستصفى، ١/ ١٤.

(٤) ابن تيمية، بيان تلبيس الجهمية، ٢/ ٣٦١.

والعقل له حدّ لا يجوز تعدّيه في فهم النصوص الشرعية، فلا يتعمّق في الوصول إلى ما استأثر الله بعلمه، وحجَب أسرار الخلق عن فهمه، لحكمة منه تعالى بالغة، منها أن يعرفوا عجزهم عن درَك غيبه، ويسلموا لأمره طائعين، « فإن الله تعالى خلق العقول، وأعطاها قوّة الفكر، وجعل لها حدّا تقف عنده من حيث ما هي مُفكّرة، لا من حيث ما هي قابلة للوهب الإلهي، فإذا استعملت العقول أفكارها فيما هو في طورها وحدها ووفّت النّظر حقَّه، أصابت بإذن الله تعالى، وإذا سلطت الأفكار على ما هو خارج عن طورها ووراء حدِّها الذي حدَّه الله لها، رَكَبت متنَ عمياء، وخبطت خبط عشواء، فلم يثبت لها قدم، ولم ترتكن على أمر تطمئن إليه... »[1].

الوجه الثالث: نقد العقل باختلافه: أثبت الاستقراء أن العقل الذي قدّمه أهل الكلام على النقل قد اختلف بينهم اختلافا كثيرا، ممّا لا يجعله قطعيّا ولا قابلا للاستدلال.

ولم تأت الشريعة أبدا بما يُناقض العقل الصريح، وإنّما عارضوا القرآن بظنون العقل وشبهاته، فإنّ « **ما علم بصريح العقل لا يُتصوّر أنْ يُعارضه الشرع البتّة، بل المنقول الصحيح لا يعارضه معقول صريح قط** »[2]، لهذا اختلفت عقول أهل الكلام كثيرا في المسائل التي عارضوا فيها ظاهر القرآن، وما شأنه كذلك لا يجوز أن يكون أصلا تتبعه الأدلة النقليّة.بل تابعا لا متبوعا، وقد لحظ ابن القيم أنّ المتكلمين يحتكمون إلى العقل لأجل اعتبارات مذهبيّة، فيكون الهوى هو الحاكم، وينسبون الحكم للعقل وليس كذلك، فقال « وحقيقة الأمر أنّ كل طائفة تتأوّل ما يخالف نحلتها ومذهبها، فالمعيار على ما يُتأوّل وما لا يتأوّل هو المذهب الذي ذهبت إليه والقواعد التي أصّلتها، فما وافقها أقرّوه ولم يتأوّلوه، وما خالفها فإن أمكنهم دفعه وإلا تأوّلوه »[3].

---

(١) السفاريني، الأنوار البهية، ١/ ١٠٥.

(٢) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ١/ ١٤٧.

(٣) الصواعق المرسلة، ١/ ٢٣٠.

المبحث الثاني:

نظرية دلالة الظاهر والباطن

ومعرفة العامة والخاصة ونقدهما

ويشتمل على مطلبين:

المطلب الأول: نظرية دلالة الظاهر والباطن ومعرفة العامة الخاصة

المطلب الثاني: نقد نظرية دلالة الظاهر والباطن ومعرفة العامة الخاصة

المطلب الأول: نظرية دلالة الظاهر والباطن ومعرفة العامة الخاصة[1]

عندما رأى أتباع الفلسفة اليونانية والفارسية معارضة نصوص الشريعة للنظريات الفلسفيّة التي آمنوا بها، ضاقت نفوسهم من تلك المناقضة الصريحة في بعض حالاتها مابين دلالات الشرع ودلالاتهم الفلسفيّة، فأرادوا استصلاح فساد نظرياتهم بتأويل القرآن الكريم تأويلاً يُعطّل ظاهره ويستبطن المعاني الموافقة لباطلهم، فأبطلوا دلالات القرآن العربية بعزل ظاهره العربي عن باطنه المُحدث.

وبذلك أحدث زعماء الباطنية ودهاقنة فلاسفة المسلمين للقرآن معنى باطنيّا لا يدلّ عليه نصّه، بل يخالفه ويناقضه، وجعلوا باطنهم الخاصّ بهم مقصود القرآن ومراده الحقيقي، وقالوا: «إنّ لظواهر القرآن والأخبار بواطن تجرى في الظواهر مجرى اللبّ من القشر، وأنّها بصورها تُوهِم عند الجهّال الأغبياء صورا جليّة، وهي عند العقلاء والأذكياء رموز وإشارات إلى حقائق معيّنة، وأنّ مَن تَقاعَد عقلُه عن الغوص على الخفايا والأسرار والبواطن والأغوار وقنع بظواهرها مسارعا إلى الاغترار كان تحت الأواصر والأغلال، وأرادوا بالأغلال التكليفات الشرعية، فإنّ من ارتقى إلى علم الباطن انحط عنه التكليف واستراح من أعبائه»[2].

وقد مثّل هذا التحريفَ الدّلالالي مدرستان في التاريخ الإسلامي، هما:

الأولى: المدرسة العرفانيّة الباطنيّة، صاحبة ثنائية (الظاهر والباطن): التي تنزع إلى الكشف والإلهام والمعارف اللدنيّة في تأويل النصوص، وتتمثّل في الخطابات الباطنيّة، من غلاة الصوفيّة ومتطرّفي الشيعة وأشباههما من أرباب الخطاب الباطني، وثنائية (الظاهر والباطن) أو (الحقيقة والشريعة) هو القاسم المشترك بين أصحاب هذه

---

(١) تتقارب هاتان النظريتان في الدلالة، ويتّحد نقدهما الشرعي، لهذا جمعتهما في مطلب واحد.

(٢) الغزالي، فضائح الباطنية، (ص١٢-١٣).

المدرسة، فالنّص له باطن وظاهر، وباطنه محجوب بظاهره، والباطن المحجوب هو المطلوب والمراد، وعامّة الناس محجوبون عن معرفة بواطن النصوص وحقائقها بالاشتغال بظاهرها، **فالفهم الباطنيّ على هذا التأويل ينطلق من الباطن إلى الظاهر، والباطن هو الأساس**(١). وقالوا: «**إنّ فائدة الظاهر من الأعمال أن يتوصّل بها إلى فهم الباطن، فمتى فهمه العبد سقطت عنه الأعمال إذ قد حصل المقصود**»(٢).

وقد نقل عنهم الحمادي اليماني(٣)- وهو أحد المعاشرين لهم- أنّهم يوصون الذي يثق بدعوتهم بقولهم: «اكشف عن السرائر ولا ترضى لنفسك ولا تقنع بما قد قنع به العوام من الظواهر، وتدبّر القرآن ورموزه واعرف مثله وممثوله، واعرف الصلاة والطهارة وما روي عن النبي ﷺ بالرموز والإشارة دون التصريح والعبارة، فإنّما جميع ما عليه الناس أمثال مضروبة لممثولات محجوبة، فاعرف الصلاة ومافيها وقف على باطنها ومعانيها...»(٤).

واستدلّوا على نظريتهم بأدلة موهمة كمذهبهم الخبيث، وقالوا: «ما خلق الله سبحانه من ظاهر إلاّ وله باطن، يدل على ذلك: ﴿وَذَرُواْ ظَٰهِرَ ٱلْإِثْمِ وَبَاطِنَهُۥٓ ﴾(٥)، ... ألا ترى أنّ البيضة لها ظاهر وباطن، فالظاهر ما تساوى به الناس وعرَفَه الخاص والعامّ، وأمّا الباطن فَقَصر علم النّاس به عن العلم به فلا يعرفه إلا القليل، من ذلك قوله: ﴿وَقَلِيلٌ مَّا هُمْ ﴾(٦)، وقوله: ﴿وَقَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِيَ ٱلشَّكُورُ ﴾(٧)، فالأقل من الأكثر الذين لا

---

(١) ينظر: د/ خالد السيف، ظاهرة التأويل في الفكر العربي المعاصر، (ص٤١).

(٢) المرتضى، المنية والأمل، (ص٣٨).

(٣)محمد بن مالِك بن أبي الفضائل الحمادي اليماني: فقيه باحث، سمع عن دعوة الباطنية ودخل في مذهبهم مختبرا، وصنف كتاب كشف أسرار الباطنية، توفي سنة نحو ٤٧٠ هـ.

[ينظر: الأعلام، ٧/ ١٦]

(٤) كشف أسرار الباطنية، (ص٢٣).

(٥) من الآية ٢٤، من سورة الأنعام.

(٦) من الآية ٢٤، من سورة ص.

(٧) من الآية ١٣، من سورة سبأ.

عقول لهم »[1].

ونُقل عنهم تأويلات تجعل الكفر إسلاما والإسلام كفرا، كما قال عنهم البغدادي: « تأوّلوا لكلّ ركن من أركان الشريعة تأويلا يُورِث تضليلا، فزعموا أن معنى الصلاة موالاة إمامهم، والحج زيارته وإدمان خدمته، والمراد بالصوم الإمساك عن إفشاء سر الإمام دون الإمساك عن الطعام،... وزعمُوا أنّ مَن عرف معنى العبادة سقط عنه »[2].

الثانيّة: المدرسة الفلسفيّة البرهانيّة، صاحبة ثنائيّة (العامّة والخاصّة): وقد اشتغلت في التوفيق ما بين فلسفة اليونان ونصوص الشريعة، أو ما يسمّيه ابن رشد: (الاتصال ما بين الحكمة والشريعة)، حيث لاقت فلسفة اليونان وبالأخص ما نُقل عن أرسطو وأفلاطون إعجابا عند كثير من المشتغلين بها في المباحث الإلهيّة من فلاسفة الإسلام، ومنحوا قواعدها الدلاليّة حصانة تجعلها فوق النقد.

وحيث تصادمت أكثر التصورات اليونانيّة مع النصوص الشرعية، فقد عملت هذه المدرسة على التوفيق مابين الخطاب الفلسفي والخطاب الشرعي بتقسيم المُخاطبين إلى عامّة وخاصّة، فالعامّة هم **(الخطابيّون)** الذين يليق بهم ظاهر الشريعة دون تأويل، وذلك بمخاطبتهم بطريق التخييل، فيخيّل لهم ما ينتفعون به دون قصد إفهام الحقيقة، بل مجرّد التخييل. والخاصّة هم **(البرهانيّون)** الذين يتأوّلون ظاهر الشريعة بما يوافق الحقائق البرهانيّة الفلسفيّة ويتجاوز حجُب التخييل[3]، كما قرّره ابن رشد في قوله: « النّاس في الشريعة على ثلاثة أصناف: صنف ليس هو من أهل التأويل أصلاً، وهم

---

(١) الحمادي، كشف أسرار الباطنية، (ص٢٤).

(٢) الفرق بين الفرق، (ص٢٨٠)، وينظر المرجع السابق، (ص٢٦)، وابن تيمية، مجموع الفتاوى، ١٣/ ٢٣٦.

(٣) ينظر: ابن تيميّة، مجموع الفتاوى، ١٧/ ٣٥٦، ود/ خالد السيف، ظاهرة التأويل في الفكر العربي المعاصر، (ص٣٨).

الخطابيون الذين هم الجمهور الغالب،... وصنف هو من أهل التأويل الجدلي، وهؤلاء هم **الجدليون** بالطبع،... وصنف هو من أهل التأويل اليقيني، وهؤلاء هم **البرهانيون** بالطبع والصناعة، أعني صناعة الحكمة، وهذا التأويل ليس ينبغي أن يصرح به لأهل الجدل فضلاً عن الجمهور. ومتى صرح بشيء من هذه التأويلات لمن هو من غير أهلها، ... أفضى ذلك بالمصرَّح له والمصرِّح إلى الكفر. والسبب في ذلك أن مقصوده أبطال الظاهر واثبات المؤوّل، فإذا بطل الظاهر عند من هو من أهل الظاهر، ولم يثبت المؤول عنده، أدّاه ذلك إلى الكفر »[1].

قال ابن تيميّة في وصف باطنيّة الفلاسفة البرهانيين المشائيين: « قد يدّعون تخصيص الخطاب العام الموجب للصلاة والزكاة والصيام والحج، وإن كان ذلك كذبًا معلومًا بالاضطرار من دين الإسلام أنه باطل، لايدّعون رفع حكم الخطاب مطلقًا، وأمّا عقلاء هذه الطائفة الباطنية مثل ابن رشد هذا وأمثاله فإنهم إنّما يقولون بالباطن المخالف للظاهر في العلميّات، وأمّا العمليّات فيقرّونها على ظاهرها، وهذا قول عقلاء الفلاسفة المنتسبين إلى الإسلام، مع أنّهم في التزام الأعمال الشرعيّة مضطربون لما في قلوبهم من المرض والنفاق، وتارة يرون سقوطها عنهم أو عن بعضهم دون العامة »[2]

ومن تأويلاتهم الباطنيّة: « أنّ (الدّابة) التي يُخرجها الله للنّاس هي العالِم النّاطق بالعلم في كلّ وقت، وأن (إسرافيل) الذي ينفخ في الصور هو العالِم الذي ينفخ بعلمه في القلوب حتى تحيا، و(جبريل) هو العقل الفعّال الذي تَفيض عنه الموجودات، و(القلم) هو العقل الأوَّل، لذي تزعم الفلاسفة أنه المبدع الأوّل.... وباطنية الفلاسفة يفسرون الملائكة والشياطين بقوى النّفس، وما وُعِد النّاس به في الآخرة بأمثال

---

(١) فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، (ص٥٨).

(٢) بيان تلبيس الجهمية، ٢/ ١٧٠.

مضروبة، لِتفهيم ما يقوم بالنفس بعد الموت من اللذة والألم، لا بإثبات حقائق منفصلة يُتنعّم بها ويُتألّم بها »[1]

❊ ❊ ❊

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ١٣/ ٢٣٦-٢٣٨.

المطلب الثاني: نقد نظرية دلالة الظاهر والباطن ومعرفة العامة الخاصة

لقد تتابع علماء الإسلام في الرّد على الاستدلالات الباطنية، وعدّوا دعوتهم استدراجا للعوامّ، وتلبيسا وانسلالا من ربقة الإسلام، وانخلاعا عن الدّين، وأنّ في «اعتقادهم في التكاليف الشرعية والمنقول عنهم: الإباحة المطلقة، ورفع الحجاب، واستباحة المحظورات واستحلالها، وإنكار الشرائع، **إلا إنّهم بأجمعهم يُنكرون ذلك إذا نُسب إليهم**»[1].

والذي يناسب في نقد افترائهم الدلالي على اللغة وعلى الشريعة في هذه الدراسة هو إبطال نظريتهم الدلاليّة من ثلاثة أوجه، وهي:

الوجه الأوّل: إبطالها بالممانعة اللغويّة: فحيث نزل القرآن باللسان العربي المبين، فإنّه يستحيل أن يدلّ من غير وجه الدلالة العربيّة الظاهرة، فدلالته هي الدلالة العربيّة الظاهرة المشهورة من اللسان العربيّ، وإلا لم يكن بيانا ولا هدى ولاشفاءً، ولو دلّ القرآن على باطنهم المُستتر بغير الدلالة العربيّة، لَلَزِم القرآن أن يكون خفيّا غامضا، وشقاءً لا هداية فيه، وهذا ما استوحشه العلماء من مذهبهم الخبيث، كما قال الإمام ابن حزم عن طريقتهم: «لا تتعلّق بحجة أصلا، وليس بأيديهم إلا دعوى الإلهام والقحة والمجاهرة بالكذب.... واعلموا أن دين الله تعالى ظاهر لا باطن فيه، وجهرٌ لا سرَّ تحته، كلّه برهان لا مُسامحة فيه، واتّهموا كلّ مَن ادّعى للدّيانة سرّا وباطنا، فهي دعاوى ومخارِق، واعلموا أنّ رسول الله ﷺ لم يكتم من الشريعة كلمة فما فوقها...»[2].

وحيث بطل استدلالهم الباطني فلأنّه لا يجوز أن تنقسم الدلالة اللغويّة إلى عامّة مشهورة، ومستبطنة خاصّة لا يعلمها إلا الخواصّ، لأنّ شأن الدلالات اللفظيّة هو

---

(١) الغزالي، فضائح الباطنية، (ص٤٦).

(٢) الفصل في الملل والأهواء والنحل، ٢/ ٩١-٩٢ .

الشهرة والتواضع والرضا الجمهوري عنها، وإلا لم تكن الألفاظ دلالات، بل ألغازا وعناءً ونكدا، وقال الأصولي الصفي الهندي: « **اللفظ المتداول المشهور بين الخواصّ والعوامّ إنّما يدلّ على المعنى المشهور فيما بينهم، ولا يجوز أن يكون موضوعا في اللغة لمعنى خفيّ لا يعرفه إلا الخواصّ** »[1].

وبيّن الشاطبي بطلان دلالة الباطن والخاص بممانعة اللغة، وهو في معرض الحديث عن صفات أهل الزّيغ الذين يتبعون المُتشابه، فقال: « **منها: بناء طائفةٍ منهم الظواهرَ الشرعية على تأويلات لا تُعقل، يدّعون فيها أنّها هي المقصود والمراد، لا ما يَفْهم العربي منها، مُسندةً عندهم إلى أصل لا يُعقل** »[2].

وقال ابن تيميّة: « فمن ادّعى علما باطنا أو علما بباطن، **وذلك يخالف العلم الظاهر** كان مخطئا، إمّا مُلحدا زنديقا، وإمّا جاهلا ضالّا »[3]، لذلك لا يجوز أن تكون دلالة اللفظ على المعاني الباطنيّة دلالةً لغويّة البتّة، حتّى ولو كان المعنى يصحّ بدليل آخر كالقياس والاعتبار، فاللغة بريئة من المعنى الباطني غير اللازم للفظ والخارج عن الفحوى، فـ « مَن قَال إنّ ذلك المعنى مُراد باللفظ فهذا افتراء على الله، كَمَن قال المراد بقوله: ﴿أَن تَذْبَحُوا۟ بَقَرَةً﴾[4]، هي النّفس، وبقوله ﴿ٱذْهَبْ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ﴾[5]، هو القلب،... فقد كذب على الله إما متعمدا وإما مخطئا »[6]، بل القاعدة الصحيحة في اعتبار المعاني المُستحدثة في فهم النّصوص هي: « **إذا لم يشهد الشرع باعتبار ذلك المعنى، بل بردّه،**

---

(١) الهندي، نهاية الوصول، ١/ ١١٦، وينظر: الرازي، المحصول، ١/ ٢٠١.

(٢) الفرق بين الفرق، (ص٢٨٠)، وينظر المرجع السابق، (ص٢٦).

(٣) مجموع الفتاوى، ١٣/ ٢٣٦.

(٤) من الآية ٦٧، من سورة البقرة.

(٥) من الآية ٢٤، من سورة طه.

(٦) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ١٣/ ٢٤١.

كان مردودا باتفاق المسلمين»[١].

ومن آثار المجافاة بين الدلالة اللغوية والدلالة الباطنيّة اعتماد الباطنيّة على إسرار اعتقادهم وإخفاء باطنهم، حتى لا يستكثر النّاس فضائح فهمهم السقيم، وكان ذلك علامة فيهم منذ بدايتهم، كما الأثر المروي عن عمر بن عبد العزيز – رضي الله عنه – قال: (**إذا رأيت قوما يتناجون في دينهم دون العامّة فاعلم أنّهم على تأسيس ضلالة**)[٢].

الوجه الثّاني: مناقضة تأويلهم الباطني للإجماع والقطعيّات الشرعيّة: وذلك أنّهم بنوا مذهبهم على ما يخالف الإجماع القطعي المتوارث من السلف إلى الخلف في فهم دلالات الشريعة، وما يترتّب على هذا الباطل فهو باطل قطعا، فإنّ «مَن أقرّ بوجوب الصلوات الخمس على كلّ أحد ما دام عقله حاضرا، عَلِم أنّ مَن تأوّل نصّا على سقوط ذلك من بعضهم فقد افترى، ومَن عَلِم أنّ الخمر والفواحش محرّمةٌ على كلّ أحد ما دام عقله حاضرا، عَلِم أنّ مَن تأوّل نصّا يقتضي تحليل ذلك لبعض النّاس أنه مفتر»[٣].

لهذا فإنّ غاية المنهج الباطني هو «إبطال الشريعة جملة وتفصيلا، وإلقاء ذلك فيما بين المسلمين، لِينحلّ الدّين في أيديهم،... فصرفوا عنايتهم إلى التحيّل على ما قصدوا بأنواعٍ من الحيل، من جملتها: **صرف الهمم عن الظواهر، إحالةً على أن لها بواطن هي المقصودة، وأنّ الظواهر غير مُرادة، فقالوا: كلّ ما ورد في الشرع من الظواهر في التكاليف والحشر والنّشر والأمور الإلهية، فهي أمثلة ورموز إلى بواطن**»[٤]، بل «إن هذه الدعوة (الباطنية) لم يفتتحها منتسب إلى ملّة، ولا معتقد لنحلة معتضدٍ بنبوّة، إلا ومساقها ينقاد إلى الانسلال من الدّين كانسلال الشعرة من العجين»[٥].

---

(١) الشاطبي، الموافقات، ٣/ ٨.

(٢) أخرجه الدارمي في سننه، (ص١٠٨)، وابن عبد البر في الجامع، ٢/ ١٢٣.

(٣) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ١٣/ ٢٤١.

(٤) الشاطبي، الاعتصام، ٢/ ٦٤.

(٥) الغزالي، فضائح الباطنية، وينظر: البغدادي، الفرق بين الفرق، (ص٢٨٠).

وفسّر الإمام الغزالي تأوّل الفلاسفة والباطنية هذا التأويل الخارج عن الإجماع، والمنتهك لأركان الشرع، بأنّ فاعله « يقول: لست أفعل هذا تقليداً، ولكن قرأت علم الفلسفة وأدركت حقيقة النبوة، وأن حاصلها يرجع إلى الحكمة والمصلحة، وأنّ المقصود من تعبُّداتها: ضبط عوامّ الخلق وتقييدهم عن التقاتل والتنازع والاسترسال في الشهوات، فما أنا من العوام الجهَّال حتى أدخل في حَجْر التكليف، وإنما أنا من الحكماء أتبع الحكمة وأنا بصير بها، مستغنٍ فيها عن التقليد، هذا منتهى من قرأ مذهب فلسفة الإلهيين منهم، وتعلم ذلك من كتب ابن سينا وأبي نصر الفارابي[1]، وهؤلاء هم المتجمِّلون بالإسلام، وربما تجد الواحد منهم يقرأ القرآن، ويحضر الجماعات والصلوات، ويعظم الشريعة بلسانه، ولكنه مع ذلك لا يترك شرب الخمر، وأنواعاً من الفسوق والفجور... فيقال له: لم تشرب الخمر؟ فيقول: إنما نُهي عن الخمر لأنها تورث العداوة والبغضاء، وأنا بحكمتي محترز عن ذلك، وإني أقصد به تشحيذ خاطرتي... »[2].

الوجه الثالث: نقض مذهبهم بمذهبهم: ووجه مناقضة بعض مذهبهم لبعضه الآخر: أن يُقال: دعواكم أنّ النبي ﷺ أخفى عن العامّة العلمَ الباطنيّ لأجل مصلحتهم، ينقضه اشتهار هذا الباطن بعد ذلك، فتزول هذه الحكمة الإصلاحيّة، وذلك أنّ الباطن لا بدّ أن يعلمه أهل العقل والذكاء من الناس، وإذا علموه امتنع في العادة تواطؤهم على كتمانه كما يمتنع تواطؤهم على الكذب، لا سيما مثل معرفة هذه الأمور العظيمة التي معرفتها والتكلّم بها من أعظم ما تتوافر عليه الدواعي والهمم.

وقد سعى الباطنيّة لإخفاء باطنهم سعيا حثيثا، ولم يتمكّنوا من ذلك حيث اطّلع

---

(١) هو محمد بن محمد بن طرخان الفارابي، التركي، الفيلسوف الشهير، له علم واسع في الموسيقى والمنطق، وقد عُرف بالزهد وعدم الاكتراث في الدنيا، من مصنفاته: إحصاء العلوم، والسياسة المدنية، توفي سنة ٣٣٩هـ.
[ينظر: تاريخ الحكماء، (ص ٢٧٧)، ووفيات الأعيان، ٣/ ٧٩].

(٢) المنقذ من الضلال، (ص ٤٧ – ٤٨).

كثيرٌ من النّاس على باطنهم ولم يخف منهم خافية إلا أنْ يشَاء الله، حتّى بدأ النّاس لا يثقون بعلومهم، فإذا ظهر باطنُهم صار ظاهرا يحتاج إلى باطن، وما من خطاب يظهرونه أو يُبْطنونه إلّا ويجوز عليه أن يكون غير ما فهموه، فليس هذا الباطن أولى من ذلك الباطن، فتزول الثقة بالألفاظ، وتتخلخل أدوات التفاهم، حتى يختلّ الأمرُ كلُّه، وتتحوّل مصلحة العوامّ بإسرار البواطن بعد ذلك إلى الفساد العظيم(1).

ويُقال لِمن ادّعى أن ظاهر القرآن رموز إلى بواطن: «لعلّ لفظَه ظاهر له باطن لم تفهمه، ولم يُطلعك عليه (إمامك)، فلا يُوثَق بما فهمتَ من ظاهر لفظه...، **فلا يزال الإمام يصرّح باللفظ والمذهب يدعو إلى أن له فيه رمزا... وأنتم تقولون: إن ظاهر (القرآن) غير مراد، وإنّ تحته رمزا. فإن جاز ذلك عندكم بالنّسبة إلى النبي ﷺ لمصلحة وسرّ له في الرمز، جاز بالنسبة إلى معصومكم أن يظهر لكم خلاف ما يضمره لمصلحة وسر له فيه، وهذا لا محيص لهم عنه**»(2).

ولهذا لا يزال مذهبهم يتناقض عليهم ويهدم بعضه بعضا، حتّى قال فيهم أبو حامد الغزالي: «ينبغي أن يعرف الإنسان أنّ رتبة هذه الفرقة أخسّ من رتبة كلّ فرقة من فِرَق الضلال، إذْ لا نجد فِرْقة ينقض مذهبها بنفس المذهب سوى هذه، **إذْ مذهبُها إبطال النّظر وتغيير الألفاظ عن موضوعاتها بدعوى الرموز، وكلّ ما يُتصوّر أن ينطق به لسانهم، إمّا نظر أو نقل، أمّا النظر فقد أبطلوه، وأمّا اللفظ فقد جوّزوا أن يُراد باللفظ غير موضوعه، فلا يبقى لهم معتصم**»(3).

* * *

---

(1) ينظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ١٣/ ٢٤٨-٢٤٩.

(2) الشاطبي، الاعتصام، ٢/ ٦٨-٦٩، وينظر: الغزالي/ فضائح الباطنيّة، (ص٥٢).

(3) فضائح الباطنية، (ص٥٣-٥٤).

الفصل السادس:

النظريات الدلالية المعاصرة غير الشرعية

ويشتمل على مبحثين:

المبحث الأول: نظرية تقديم المصلحة على النص، ونقدها

المبحث الثاني: نظرية نقد النص و(الأنسنة)، ونقدها.

المبحث الأول:

نظرية تقديم المصلحة على النص، ونقدها

ويشتمل على مطلبين:

المطلب الأول: نظرية تقديم المصلحة على النص

المطلب الثاني: نقد نظرية تقديم المصلحة على النص

المطلب الأول: نظرية تقديم المصلحة على النص

أكثرت الخطابات التأويليّة المعاصرة من ترديد نظريّة تقديم المصلحة على النّص في قراءة النّصوص الشرعيّة، وتلبّست بلبوس الشريعة حين تحدّثت عن اشتمال الشريعة على مراعاة مصلحة المكلّفين، واتّخذ أصحابها ذلك الاشتمال سلطة تأويليّة يحاولون بموجبه إزاحة المعنى من ظاهر النّص إلى مستواه التأويلي المصلحي، وقد اختزل هذا الخطاب المصلحة بجانبها المادّي والاجتماعي والأخلاقي، وبعمارة الأرض والنهوض الحضاري، متغافلا عن المقاصد الشرعيّة في جانبها الإيماني والتكليفي وهي الأهمّ، الذي هو « **إخراج المكلف عن داعية هواه، حتّى يكون عبدا لله اختيارا، كما هو عبد لله اضطرارا** »[1].

والحقّ أن هذه النّظرية لها جذورها التاريخيّة، وذلك حين طرحها الأصولي الحنبلي سليمان الطوفي(ت٧١٦هـ) في معرض شرحه على حديث الرسول ﷺ: **(لا ضرر ولا ضرار)**[2]، وصاغ الطوفي نظريته بناءً على أنّ هذا الحديث الجامع أثبت أنّ الضرر هي المفسدة، فإذا نفاها الشرع لزم إثبات النفع الذي هو المصلحة، لأنهما نقيضان لا واسطة بينهما، فاقتضى ذلك رعاية المصالح إثباتاً، وإلغاء المفاسد نفياً، إلا ما خصّه الدليل، مثل الحدود والعقوبات والقصاص، فإنّها تثبت كما تخصّصت[3]، ويلزم من نفي المفسدة

---

(١) الشاطبي، الموافقات، ٣/ ٣٠٣، وينظر: الاعتصام، ٣/ ٤٣٤.

(٢) أخرجه مالك في الموطأ،٢/ ٢٩٠، وابن ماجة في سننه، كتاب الأحكام، باب من بنى في حقه ما يضرّ بجاره،(ص٤٠٠)، رقم ٢٣٤٠، والبيهقي في سننه، ٦/ ١١٠، والحاكم في المستدرك ، ٢/ ٥٧ – ٥٨، وصححه ووافقه الذهبي، وحسّنه النووي في المجموع ٨/ ١٤٦، وصححه الألباني في الصحيحة، ١/ ٤٩٨، والإرواء، ٣/ ٤٠٨.

(٣) ينظر: التعيين في شرح الأربعين (ص ٢٣٦ – ٢٣٩).

وإثبات المصلحة تقديم المصلحة على أدلّة الشرع حتى النّص والإجماع، ويرى الطوفي أنّ تقديم المصلحة على النّص بوصفها دليلا شرعيّا تتقدّم على النّص والإجماع بطريق البيان والتخصيص، وليس بطريق الافتيات عليهما وتعطيلهما[1]، وبشرط أن يكون تقديم المصلحة في المعاملات، أمّا العبادات والمُقدّرات فالتعويل فيهما على النّص المقدّم فيهما على المصلحة[2].

وقد خلت نظريّة الطوفي عن دعمها بالمثال الذي يبيّن تعارض المصلحة مع النّص، كما اشتكى أحد المُحتفين بها بأنّ « الذي ينقصها هو الاستشهاد بجزئيات عمليّة على نظرياتها الكليّة »[3]، ممّا يجعلها معلّقة على شمّاعة التأويل والتّفسير.

وتتابعت الخطابات المعاصرة في تثبيت نظرية تقديم المصلحة على النّص، محاولةً النفوذ مع نافذة المقاصد الشرعيّة، أو التمدّد من ثغرة نظرية الطوفي، مُستصحبة تسويلات الواقع المعاصر الحضاري والثقافي في تقديم المنافع الدنيويّة على النّصوص الدينيّة[4]، كما يدّعي المفكّر المعاصر حسن حنفي أنّ النبيّ ﷺ في أحيان كثيرة: « **قدّم رعاية المصلحة على أدلّة الشرع لإصلاح شأنهم** »[5]، ويحاول أن يكرّر نظرية الطوفي بأنّ

---

(١) ينظر: المرجع السابق (ص ٢٣٨ – ٢٤٠).

(٢) ينظر: المرجع السابق (ص ٢٧٤).

(٣) عبد الوهاب خلاف، مصادر التشريع الإسلامي في ما لا نص فيه (ص ١٠٥)، كما احتفى بها الشيخ رشيد رضا، في رسالة في رعاية المصلحة، (ص ٨)، و د/ محمد النويهي، في مقالته: (نحو ثورة في الفكر الديني)، من مجلة الآداب اللبنانية، العدد الخامس سنة ١٩٧٠م، (ص ٩٨).

(٤) يتّجه أغلب الخطاب النقدي المتعامل مع ظاهرة التأويل الحديثة إلى استثمار التأويل في سلطة الواقع، وتحويله إلى أكبر متاجر التأويل، فإذا فَرَض الواقع بمنافعه وظروفه تأويلاً معيّنا للنّص فهو الأصل ولا سبيل إلى إهداره، فمن الواقع تكوّن النّص، ومن لغته وثقافته صيغت مفاهيمه، ومن خلال حركته بفاعليّة البشر تتجدّد دلالته، فالواقع أوّلا والواقع ثانيا وثالثا.. وإهدار الواقع لحساب نصّ جامد ثابت المعنى والدلالة يحوّل كليها إلى أسطورة، وينظر: حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، (ص٩٩).

(٥) من النّص إلى الواقع، ٢/ ٤٩٠.

الشريعة «في العبادات والمقدّرات تستند إلى النّص والإجماع، أما في المعاملات والعادات فتستند إلى المصلحة»[1]، ولذلك فإنّ التفسير المصلحي يجعل الصواب متغيّرا «ومتعدّدا، وليس منحصرا في القول بأنّ النّص أساس التشريع الذي يعتمد على النّص، فالنّص مفتوح من أعلى نحو العقل، ومن أسفل نحو الواقع»[2]

وقد سرَت هذه النظرية إلى بعض الفقهاء والباحثين المُعاصرين، حتّى يقول الدكتور محمد مصطفى شلبي: «إذا تعارض النّص مع المصلحة في أبواب المعاملات والعادات التي تتغيّر مصالحها، أُخذ بها (أي: المصلحة)،.. وأمّا غير المعاملات كالعبادات والمقدّرات فلا سبيل إلى ترك النّص فيها»[3].

كذلك لا يتردّد الكاتب فهمي الهويدي - المحسوب على التيار الإسلامي- بالقول: بأنّ «أحكام المعاملات ليست فرمانات إلهيّة صادرة عن الذات العليا، لا يملك النّاس إزاءها إلا التلقّي والامتثال، وإنّما تطبيق النصوص له شروطه الموضوعيّة التي ينبغي أن تتوفّر، وله مصالح منشودة يجب أن تتحقّق، وعند أهل الأصول:... إذا حدث تعارض بين النصوص وبين مصالح النّاس المتغيّرة، فلا محل لتطبيق الأولى، وتغلب المصلحة على النّص في الثّانية»[4].

وعامل الزمن هو السيف المصلت في يد أصحاب نظريّة تقديم المصلحة على النّص، فمتى اقتضى الزمن تقديم المصلحة لرعاية مصالح النّاس ومنافعهم وجبت الاستجابة، كما يفصح عن ذلك الكاتب المعاصر محمد الشرفي[5]بقوله: «إن التأويل

---

(١) المرجع السابق، ٢/ ٤٩٠.

(٢) المرجع السابق، ٢/ ٤٩٣.

(٣) تعليل الإحكام، (ص٣٢١-٣٢٢).

(٤) التديّن المنقوص، (ص١٧٦).

(٥) محمد الشرفي مفكّر تونسي معاصر، ولد سنة ١٩٣٦م، مؤسّس مجموعة (آفاق) اليسارية التونسية، وتولّى منصب وزارة التعليم خمس سنوات، وتوفي سنة ٢٠٠٨م.

الديني هو التأويل الأنسب من الوجهة الدينية، وينبغي ألا يطول البحث في تحليل الكلمات، بل لا بدّ من البحث وراء المعاني الحرفية عن روح القرآن، وتناول كلّ كلمة حسب وضعها ضمن المقاصد الإلهيّة الشاملة، **ويقتضي هذا البحث إدماج عامل الزمان، فيمكن أن تكون القاعدة صالحة لوقت معين، لكنها إذا أصبحت لمرور الزمن وتغيّر الأوضاع غير ملائمة، ينبغي أن نتمكّن من تغييرها**»[1].

لقد جاءت آثار نظرية تقديم المصلحة على النّص معطّلة لدلالات كثير من نصوص الحدود والمعاملات والأحكام الاجتماعيّة، ففي الحدود ادّعى أصحاب هذا الخطاب أنّ «أغلب الحدود في الإسلام ارتبطت بظروف المجتمع الذي انبثقت منه، قد تكون عوامل اقتصادية (حد السرقة) أو اجتماعية المنضوي على نفي السبب (حد القذف)، أو سياسية اقتصادية (حدّ الحرابة)، أي أنه لو كانت البنية الفوقية مغايرة لجاءت الحدود مختلفة عن الحدود المذكورة»[2]، كما فسّر هذا الخطاب -مثلا- تركيز الشريعة على العقوبات البدنيّة لـ «غياب الهياكل الإدارة والدولة، فلا وجود للسجون ولا لحرّاسها، وهو ما كانت عليه الجزيرة العربية آنذاك، وفي مثل هذه الظروف يكون التوصّل إلى تهدئة الضحية وتخفيف رغبتها في الانتقام دون قتل المعتدي أمرا من قبيل المعجزة، ومن هنا كانت الأحكام على المعتدين بعقوبات بدنية، أي الحكم بقطع يد السارق، وجلد مرتكبي الخيانة الزوجية، وبالقصاص..، على النحو الوارد في القرآن حلولا يبرّرها السياق التاريخي السائد آنذاك»[3]

كما فرض هذا الخطاب التأويلي نفسه على قضايا الأسرة، وجعلها شغله الشاغل، محاولا تجاوز (عقدة المساواة) بين الرجل والمرأة كما يراها متساوية في الغرب العلماني،

---

(١) الإسلام والحرية سوء التفاهم التاريخي، (ص١٢٤)

(٢) خليل عبد الكريم، الإسلام بين الدولة الدينية والمدنية، (ص١٥٤).

(٣) محمد الشرفي، الإسلام والحداثة سور التفاهم التاريخي، (ص٧٩).

فلباس المرأة وحجابها – مثلا- فرضته مصلحة تاريخية في زمن التشريع، إمّا لخلوّ المجتمع من شرطة الآداب، أو للتمييز بين الحرائر والإماء، أو لعدم أذيّتهن في وقت خروجهن للصلاة، وإلا فإنّ الحجاب ليس زيّا إسلاميّا بقدر ما هو ظرف اجتماعي افتقد صلاحيته الآن![1]. كما يحاول هذا الخطاب – عبثا- محو التفريق بين الذكر والأنثى في الميراث، ليكون حظّ الذكر كحظ الأنثى وليس كحظ الأنثيين، بوصف أن هذه القسمة القرآنية فرضتها الطبيعة الذكورية للمجتمع، أو ظروف قوامة الرجل، وقد تساوت الآن الأنثى مع الذّكر في القوامة والحقوق[2].



---

(١) ينظر: خليل عبد الكريم، الإسلام بين الدولة الدينية والدولة المدنية، (ص٢٠٤)، ومحمد العشماوي، معالم الإسلام، (ص١٢٤)، ومحمد شحرور، نحو اصول جديدة للفقه الإسلامي فقه المرأة، (ص٣٦٥).

(٢) ينظر: محمد شحرور، نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي فقه المرأة، (ص٢٩٥)، ود/ محمد النويهي، في مقالته: (نحو ثورة في الفكر الديني)، من مجلة الآداب اللبنانية، العدد الخامس سنة ١٩٧٠م، (ص ٩٨).

المطلب الثاني: نقد نظرية تقديم المصلحة على النص

أحد مشاكل التأويل المعاصر أنّه يضع نفسه حكما ووصيّا على الشريعة وفقهائها المفسّرين لها، فحين قطع الخطاب الأصولي الشرعي برعاية الشريعة للمصالح المُعتبرة، و« أنّ وضع الشرائع إنّما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل معا »[1]، جاء الخطاب التأويلي يُزاحم الخطاب الشرعي وينازعه منصبه بلا وجه حقّ، لِيدّعي بأنّ المصلحة قاضية على الشريعة وليست مجرّد معتبرة فيها.

والذي يظهر أنّ بواعث طرح نظريّة تقديم المصلحة على النّص أنّها دواعي رغبويّة، وليس تفسيرا نقيّا من التّشهي، بل تقوده الميول النفسيّة والرغبات الشهوانيّة، أكثر من كونها نابعة من حقيقة علميّة أو حتّى شُبهة استدلاليّة، والذي أراه مناسبا في نقد هذه النظريّة من الوجه الدلاليّ، نقدُها في الوجوه الثلاثة التالية:

الوجه الأوّل: أنّها ضرب من التّشهي والتلّذذ في الاستدلال: فمعيار النظريّة هو مصلحة العبد وشهوته، فما وافق رغبته قدّمه وأخذ به، وما لم يوافقها أضرب عنه، وذلك نوع من الاستكبار عن دين الله، كما قاله تعالى: ﴿أَفَكُلَّمَا جَآءَكُمْ رَسُولٌۢ بِمَا لَا تَهْوَىٰٓ أَنفُسُكُمُ ٱسْتَكْبَرْتُمْ﴾[2]،والاستكبار في الآية « **هو الذي تسمّيه النّظار والفقهاء التشهي والتحكم،... ولا يجوز أن تكون الشرائع تابعة للشهوات، إذ لو كان الشرع تابعا للهوى والشهوة لكان في الطّباع ما يُغني عنه، وكانت شهوة كلّ أحد وهواه شرعا له، ولو اتّبع الحق أهواءهم لفسدت السموات والأرض ومن فيهن** »[3].

فليست المصلحة المعتبرة في الشريعة تتبع شهوة المكلّف وهواه، بل « **المصالح**

---

(١) الشاطبي، الموافقات، ٢/ ٩، وينظر: الغزالي، شفاء الغليل، (ص١٩٨-١٩٩)، والآمدي، الإحكام، ٣/ ٢٨٥.

(٢) من الآية ٨٧، من سورة البقرة.

(٣) ابن القيم، بدائع الفوائد، ٤/ ١٤٤.

المُجتلبة شرعا والمفاسد المُستدفعة: إنّما تُعتبر من حيث تقام الحياة الدنيا للحياة الأخرى، لا من حيث أهواء النفوس في جلب مصالحها العادية، أو درء مفاسدها العادية»(1)، ولو اتّبع الاستصلاح رغبات النفس ومنافعها بلا اعتبار للمحافظة على مقصود الشارع لفسدت الشرائع، وانحلّت التكاليف، لأنّ «**الشريعة إنّما جاءت لتخرج المُكلّفين عن دواعي أهوائهم حتى يكونوا عباداً لله**، وهذا المعنى إذا ثبت لا يجتمع مع فرض أن يكون وضع الشريعة على وفق أهواء النفوس، وطلب منافعها العاجلة كيف كانت، وقد قال ربنا سبحانه وتعالى: ﴿ **وَلَوِ ٱتَّبَعَ ٱلْحَقُّ أَهْوَآءَهُمْ لَفَسَدَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ وَمَن فِيهِنَّ** ﴾(2)...»(3)،والهوى الفاسد المُفسد هو «**المشتهى الذي لا تقتضيه الجبلّة**»(4)، كشهوة الظلم، وشهوة تقديم حظّ النفس من الآثام والمعاصي على أمر الله تعالى، **فتقديم ذلك الهوى وتلك الشهوة على النّص بحجة اعتبار مصالحها هو عين المفاسد التي جاءت الشريعة بدفعها، فلا يستقيم الأمر إلا برعاية المصالح المعتبرة شرعا**، «لأن استقامة نظام هذا العالم لا تُمكن إلا بقدرة وإرادة إلهٍ هو الحقّ، منفردٍ بالتشريعِ والأمرِ والنهي، كما لا يخفى على عاقل»(5).

الوجه الثاني: أنّ تقديم المصلحة على النّص يقتضي تقديم الملغي على المعتبر، وذلك باطل: فالشريعة لم تنظر إلى المصالح بعين المواساة، بل هي «**منقسمة إلى ما عُهِد من الشارع اعتبارها، وإلى ما عُهِد منه إلغاؤها**»(6)، وعهد المصلحة المعارضة للنّص هو الإلغاء، فإذا تقدّمت على النّص صار المُلغى مُعتبرا والمُعتبر مَلغيّا، وذلك قلب للدلالات وعناد للشرع ومحادّة لله ورسوله ﷺ، فالشرع هو الذي يشهد للمعنى

---

(1) الشاطبي، الموافقات، 2/ 63.

(2) من الآية: 71 من سورة المؤمنون.

(3) الموافقات (2/ 63).

(4) ابن عاشور، التحرير والتنوير، 18/ 75.

(5) الشنقيطي، أضواء البيان، 5/ 880.

(6) الآمدي، الإحكام، 4/ 161.

المصلحي ويعتبره، و« **إذا لم يشهد الشرع باعتبار ذلك المعنى، بل بردّه، كان مردودا باتّفاق المسلمين** »[1].

وذلك ظاهر في إجماعات السّلف على تقديم النّص القاطع على المصالح الطارئة، كما يستدلّ الشاطبي على موضوع المصلحة مع النّص بفعل أبي بكر الصديق بشهود الصحابة-رضي الله عنهم- فيقول: « لمّا منعت العرب الزكاة عزم أبو بكر على قتالهم، فكلّمه عمر في ذلك، **فلم يلتفت إلى وجه المصلحة في ترك القتال، إذ وجد النص الشرعي المقتضي لخلافه** »[2].

ولمّا حكم العز بن عبد السلام: (بأنّ مصالح الدار الآخرة ومفاسدها لا تعرف إلا بالشرع، وأما الدنيوية فتعرف بالضرورات والتجارب والعادات والظنون والمعتبرات)[3]. عقّب الشاطبي على حكمه بقوله: « وفيه بحسب ما تقدّم نظر، أمّا أن ما يتعلّق بالآخرة لا يعرف إلا بالشرع فكما قال، وأما ما قال في الدنيوية، فليس كما قال من كلّ وجه، بل ذلك من بعض الوجوه دون بعض،... **ولو كان الأمر على ما قال بإطلاق، لم يحتج في الشرع إلا إلى بثّ مصالح الدار الآخرة خاصة، وذلك لم يكن، وإنّما جاء بما يُقيم أمر الدنيا وأمر الآخرة معاً** »[4].

الوجه الثالث: عدم انضباط قانون المصلحة: فالمصالح تتبع الرغبات المختلفة والأهواء المتناقضة، فتختلف باختلاف الرغبات، وهو اختلاف لا يحصيه إلا الله، وقد أقام الله تعالى شرعه على الانضباط غير المختلف، كما حكم بذلك فقال سبحانه: ﴿ **أَفَلَا**

---

(١) الشاطبي، الموافقات، ٣/ ٨.

(٢) المرجع السابق، ٥/ ٤٠٨.

(٣) ينظر: قواعد الأحكام، ١/ ١٠.

(٤) الموافقات (٢/ ٧٧ - ٧٨).

يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَۚ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا ﴾[1]، «ولقد تنزّهت الشريعة أن لا تكون أحكامها منوطةً بالانضباط، فإنّ مِن صفات حكم الجاهلية الذي حذّر الله منه... عدمُ الانضباط، إذ كانت أمورهم تجري على خواطر تعرض عند وقوع الحوادث»[2].

أمّا استصلاح النّاس واستحسانهم فهو مختلف غير منضبط، يتعارض ولا يتّفق، فيضطرب باختلاف الأزمان والأحوال والأمكنة، وباختلاف الأشخاص والظنون[3]، وما كان هذه حاله فلا يجوز بناء أحكام جديدة عليه، بل «منهج أغلب علماء الأصول يُرينا أنهم رفضوا بناء الأحكام على ما لا ينضبط»[4].

ويحذّر ابن القيم من تعليق الأحكام على العلل الضعيفة كالمصالح المُلغاة، فذلك من فساد النّظر، وقد «دخل من هذا الفساد على كثير من الطوائف ما لا يعلمه إلا الله. .. فكم عَطّلت لله من أمر، وأباحت من نهي، وحرمت من مباح؟! وهي التي اتفقت كلمة السلف على ذمّها»[5].

ولقد أشار القرآن إلى اضطراب النّاس في مصالحهم واختلاف أهوائهم، وأنّ تحكّم العباد بالأحكام الكونيّة أو الشرعية باقتضاء مصالحهم هو الفساد العظيم، بسبب اختلاف أهوائهم وتضارب مصالحهم، كما اعترضوا على قسمة الله العادلة بقسمتهم الظالمة، فأنكر الله عليهم بقوله: ﴿ أَهُمْ يَقْسِمُونَ رَحْمَتَ رَبِّكَۚ نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُم مَّعِيشَتَهُمْ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا ﴾[6]،وبيّن جشع العبد في تقديم مصلحته الخاصّة على المصلحة العامّة فقال:

---

(١) الآية ٨٢، من سورة النساء.

(٢) ابن عاشور، مقاصد الشريعة (ص ٢٧٤).

(٣) ينظر: شرح العضد على مختصر ابن الحاجب (ص ٣٢٠).

(٤) د/ يعقوب الباحسين، رفع الحرج (ص ١٤٢).

(٥) مدارج السالكين، ٢/ ٤٠١.

(٦) من الآية ٣٢، من سورة الزخرف.

﴿قُلْ لَوْ أَنْتُمْ تَمْلِكُونَ خَزَائِنَ رَحْمَةِ رَبِّي إِذًا لَأَمْسَكْتُمْ خَشْيَةَ الْإِنْفَاقِ﴾[1]، وقال تعالى: ﴿أَمْ لَهُمْ نَصِيبٌ مِنَ الْمُلْكِ فَإِذًا لَا يُؤْتُونَ النَّاسَ نَقِيرًا﴾[2]، فالمخلوق جشع بطبعه، حريص على مصلحته دون مصلحة غيره، فلا يجوز الوثوق باستصلاحه ولا الركون إلى رغبته[3]، وقد بيّن المولى سبحانه أنّ رأي النّاس سخيف بالنسبة إلى مراعاة مصالحهم، فقال مبيّنا مجاوزتهم الصواب: ﴿لَوْ يُطِيعُكُمْ فِي كَثِيرٍ مِنَ الْأَمْرِ لَعَنِتُّمْ﴾[4].



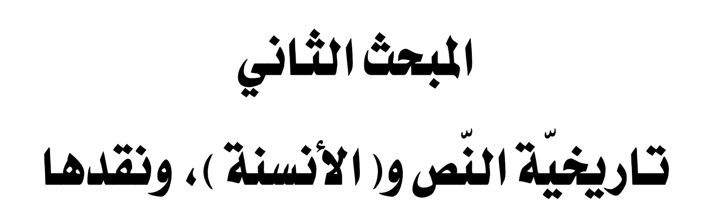
---

(١) من الآية ١٠٠ من سورة الإسراء.

(٢) الآية ٥٣، من سورة النساء.

(٣) ينظر: ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ٥/ ٤٨٤.

(٤) الآية ٧، من سورة الحجرات.



ويشتمل على مطلبين:

المطلب الأول: نظرية تاريخية النّص و(الأنسنة)

المطلب الثاني: نقد نظرية تاريخية النّص و(الأنسنة)

المطلب الأول: نظرية تاريخية النّص و(الأنسنة)

أحد العُقَد الفكريّة التي أزّمت ظاهرة التأويل المعاصرة هي الحيرة في (**علاقة الفكر بالواقع**)، من حيث العلاقة الجدليّة بين الأثر والمؤثّر، والفاعل والمفعول، فمن الذي يصنع الآخر؟، هل المجتمع يصنع المعرفة أو هي تصنعه؟، ووراء هذه الحيرة تثوي مشكلة أكثر تعقيدا، وهي مشكلة الأبدي والزمني، والمطلق والنّسبي، فهل يحقّ لأيّ مفهوم الاتّصاف بالصفة الأبديّة المُطلقة في البقاء بلا انتهاء، أو لا مناص من تسربل المفهوم بالسربال الزمني النّسبي؟، وفي غياهب الخوض الفلسفي في تلك العُقَد والإشكالات وُلِدت نظريّة (**تاريخيّة النّص**).

من الواضح أن النسبة في لفظ (تاريخية) يُحيل إلى التاريخ بمعناه الأوّلي، فيفيد النسبة إلى التاريخ كزَمَن، وعندما يوصف به الشيء فيقال: (**تاريخي**)، فإنّ للوصف به في الاستعمال المعرفي ثلاثة مفاهيم، أحدها محايد، وثانيها مادح، وثالثها قادح، وهي:

الأوّل: يعني (الوجود الحقيقي)، بأن ذلك الشيء قد وُجِد فعلا وجودا تاريخيا، يتحدّد بالزمان والمكان، وليس مجرد وجود افتراضي أو أسطورى أو خيالي، وهو معنى مُحايد، أعني أنه لا يدلّ على مدح ولا على قدح.

والثاني: يعني (الأهمية التاريخية)، كما هو مشهور بلغتنا الرائجة، حين نصف الشيء بالتاريخي بمعنى أنّه ذو أهمّيّة، لأنّه شكّل حدّا فاصلا بين عهدين عندما يتعلق الكلام عن الماضي، أو أنّه يدشّن عهدا جديدا عندما يتعلّق الكلام بالحاضر، أو أنّه في العموم لحظة من لحظات التطوّر نحو الأكمل، والنّسبة إلى التاريخ بهذا المعنى تأتي في سياق المدح، كما هو مستعمل في الخطاب التحليلي الاجتماعي الذي يربط الماضي بالحاضر بالمستقبل.

والثالث: يعني (النّسبة للماضي)، وذلك عندما يُراد أنّ الموصوف به ينتمي إلى

الماضي ولم يعد موجودا، وبالتالي لا قيمة له لا في الحاضر ولا في المستقبل. فهو (**تاريخي**) بمعنى (**ماضوي**)، كما هو الوصف المُستهلك في الخطابات النقديّة المعاصرة، والنسبة إلى التاريخ في هذا المفهوم تأتي في سياق القدح.

وقد استورد الفكر التأويلي العربي نظريّة (**تاريخيّة النّص**) على وَفْق المعنى الثالث (**الماضوي**) المقتضي للذّم والقدح، واستهلكها في نقد النّصوص الشرعيّة، حيث لا يكاد ينظر لمعنى (التاريخيّة) إلا بمعنى: «دراسة التغيّر من خلال الزمن، أي: التغيّر الذي يُصيب الأفكار والأخلاق والمؤسسات بحسب اختلاف العصور والمجتمعات»[1].

وإذا عرضنا نصّ القرآن الكريم على المفاهيم الثلاثة السابقة، فسنجد أنّ القرآن الكريم له وجود حقيقي، بمعنى أنّه وُجِد وجودا حقيقيا، فهو نصّ تاريخي من هذه الجهة، فالقرآن يؤكّد ارتباط نزوله بالزمان والمكان في مثل قوله تعالى: ﴿وَقُرْءَانًا فَرَقْنَٰهُ لِتَقْرَأَهُۥ عَلَى ٱلنَّاسِ عَلَىٰ مُكْثٍ وَنَزَّلْنَٰهُ تَنزِيلًا ﴾[2]، هذا فضلا عن إشارته إلى أحداث تاريخية تقع في عصر نزوله، مثل: ﴿غُلِبَتِ ٱلرُّومُ ۝٢ فِىٓ أَدْنَى ٱلْأَرْضِ وَهُم مِّنۢ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ ﴾[3]، كذلك القرآن الكريم هو تاريخي بمعنى أنّ نزوله كان حدثا تاريخيا أسّس لتاريخ جديد، ففصل الوجود الكوني إلى تاريخ ما قبل نزول القرآن، وتاريخ ما بعد نزول القرآن وظهور الإسلام وفتوحاته.

على حين أنّنا نجد ممتهني نقد النص الشرعي يقصرون (**تاريخيّة النّص**) على المفهوم القدحي، فيمارسون نقد دلالات القرآن الكريم والسنّة النبويّة، ونقد النّصوص التي نشأت على ضفاف النّص الشرعي، وهي النّصوص التفسيريّة والآراء الفقهيّة

---

(١) محمد أركون، تاريخيّة الفكر العربي الإسلامي، (ص٧٤).

(٢) الآية ١، من سورة الإسراء.

(٣) الآيتان ٢، ٣، من سورة الروم.

المنبثقة من فهم النّص من خلال (مفهوم) تاريخيّة هذه النّصوص، كما يقول نصر حامد أبو زيد – أحد روّاد هذه النظرية بالنسخة العربيّة – عن القرآن بأنّه «في حقيقته وجوهره منتج ثقافي، والمقصود بذلك أنّه تشكّل في الواقع والثقافة خلال فترة تزيد على العشرين عاما»[1]، لذلك يقترح أبو زيد أن نفهم القرآن من الواقع الحسّي صعودا إلى قائله المجهول الخفي، خلافا للفهم الشرعي الذي ينطلق من قائله تعالى المقدّس، فنحمله على مراده، مرورا بمتلقّيه الأوّل[2]، واقتراح أبو زيد هذا بناءً على اعتقاده أنّ النّص يتشكّل بوعائه التاريخي، فهو يتأثّر بالثقافة التاريخيّة المقارنة، لِتكون الثقافة فاعلا والنّص منفعلا، فالنّص لم يستقل بتكوين دلالته من خلال قائله، بل تشكّل بثقافة القوم ووعْيِهم، ثم يجوز في مرحلة لاحقة بعد التكوّن أن يكون النّص فاعلا والثقافة منفعلة، بمعنى أن الثقافة لا تُشكّل النّص، بل تُعيد قراءته، ومن ثَمّ تُعيد تشكيل دلالته التاريخيّة[3].

وبعد هذا التمهيد الذي مهدته الخطابات التأويلية لنفسها بدأت نظريّة (تاريخيّة النّص) تتجرّأ بالقول: إن «الكلام الإلهي فعل تاريخي، حدَثٌ تحقّق في التاريخ، وارتهن بعقل المُخاطبين وبطبيعة الواقع الاجتماعي والثقافي الذي تحقّق فيه، ... فتاريخيّة الكلام الإلهي أمر لا يحتاج إلى دليل من خارج التاريخ ذاته»[4]، وإذا قطع الخطاب العلماني التأويلي بتاريخية الكلام الإلهي (القرآن)، فيعني ذلك عنده تشريع تورخة دلالة النّص القرآني، ليكون فهمه مشروطا بالنّظام اللغوي الذي صاغته القوى الاجتماعية في القرن الأول الإسلامي، وهذا النظام اللغوي لا يلزم أن يفرز نفس المدلولات إذا

---

(١) مفهوم النّص دراسة في علوم القرآن، (ص٢٤).

(٢) ينظر المرجع السابق، (ص٢٦).

(٣) ينظر: المرجع السابق، (ص١٧٨).

(٤) نصر حامد أبو زيد، دوائر الخوف، قراءة في فهم خطاب المرأة، (ص٢٨٧).

تغيّر النظام اللغوي بصياغة قوى اجتماعية في زمن لاحق، كما هو زمننا، وعلى هذا لا يصح لسانيا الاستدلال بفهم مستقبل النّص الأوّل، لأنّ فهمه يخضع للنظّام اللغوي التاريخي السابق والفاقد للصلاحيّة الآن، فكلّ نظام لغوي اجتماعي يُنشئ علاقته الخاصة بين دوالّ النّص ومدلولاته التي لا يُشاركه فيها غيره أيّ نظام تاريخي آخر[1]. وإذا خالفنا هذا النّظام فإنّنا سنقع في ما يسمّيه الناقد التأويلي: محمد أركون بـ **(المغالطة التّاريخيّة)** التي «تُسقِط على نصٍّ (ما) معاني زمن آخر وعصر آخر، ذلك أنّ معنى مفردات اللغة تتطوّر وتتغيّر من زمن إلى آخر»[2]، حيث يؤكّد أرباب (تاريخيّة النّص) أنّه «لا خلاف في أنّ تاريخيّة اللغة تتضمّن اجتماعيتها، الأمر الذي يؤكّد أنّ للمفاهيم بُعْدها الاجتماعي الذي يؤدّي إهداره إلى إهدار دلالات النّصوص ذاتها،... وليس ثمّة عناصر جوهريّة ثابتة في النّصوص، بل لكلّ قراءة بالمعنى التاريخي الاجتماعي جوهرها الذي تكشفه في النّص»[3].

والمهم في موضوع علم دراسة المعنى من تاريخية النّص هو أن اللغة في إطار التفسير والتأويل متحرّكة ليست ساكنة، بل تتطوّر مع مستجدات الثقافة والواقع، فتتحرّك دلالة النّصوص وتنتقل من دلالة إلى أخرى، حتى لا يلزم أن تكون اللغة التي فهم بها المستقبل الأوّل للنّص هي نفسها التي يفهمها النّاس في الأزمان المتأخرة، حتى وإن كانت تستعمل نفس الدوالّ (الألفاظ)، فالمدلولات في تغيّر مستمرّ[4].

نظريّة (الأنسنة):

نتج عن نظريّة (تاريخيّة النّص): دعمُ إعمال نظريّة **(الأنسنة)** الشاملة في الفكر

---

(١) ينظر: د/ خالد السيف، ظاهرة التأويل في الفكر الحديثة، (ص١٩٢).

(٢) الفكر الإسلامي، قراءة علمية، (٢٣١).

(٣) نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، (ص٨٣).

(٤) ينظر المرجع السابق، و د/ خالد السيف، ظاهرة التأويل في الفكر الحديثة، (ص١٩٨).

الحداثي الأوربي في نقد النّص الدّيني، والتي هي بمعناها العامّ: « **جعل الإنسان محورا لتفسير الكون بأسره** »[1]، وأنّ « **الإنسان هو مركز الكون وسيّده** »[2] بمعنى أنّ « **الإنسان مقياس الأشياء جميعا** »[3]، والذي يعني في علم دراسة المعنى: **مركزيّة الإنسان ومحوريّته في التفسير والتأويل**، حيث – بحسب نظرية تاريخية النّص – تشكّل النّص بواسطة الثقافة الجمعية للإنسان، وهو الذي يملك تفسير النّص بثقافته الجمعيّة بعد ذلك.

والذي تؤكّد عليه نظرية **(الأنسنة)**، في السياقات العلمانية النقديّة دائما هو « **إنكار أيّ معرفة من خارج الإنسان**، كالدّين، أو الوحي، والوحي لا بدّ من تفهّم تحوّله من إلاهي إلى إنساني،... فالوحي يتحوّل إلى نظرية إنسانيّة، لأنّها نتاج التجربة الإنسانيّة ومستمدّة من الواقع، ولذلك ففهم الوحي لابدّ أن يكون فهما إنسانيّا »[4].

وتعدّ نظرية (الأنسنة) أخسّ دلالات نظرية (تاريخيّة النّص) في نقد الخطاب الديني، لأنّها تعني أن النّص الإلهي اتّخذ صفة (الأناسة) بمجرّد نزوله بلغة الإنسان، ولذلك فهو خاضع للتغيّر الدلالي بمقتضى نظريّة تاريخيّة النّص، فيقول قائلهم: « القرآن نصّ مقدّس ثابت من حيث منطوقه، لكنّه يصبح مفهوما بالنسبي والمتغيّر، أي من جهة الإنسان، ويتحوّل نصا إنسانيا... فالنّص منذ لحظة نزوله الأولى، تحول من كونه نصّا إلهيا، وصار فهما إنسانيّا، لأنّه تحوّل من التنزيل إلى التأويل »[5].

---

(١) سعد البازعي وميجان الرويلي، دليل الناقد العربي، (ص٤٦).

(٢) د/ مصطفى الحسن، الدين والنّص والحقيقة، (ص٩٦)، وينظر، د/ عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفية في الحداثة الغربيّة، (ص٩٦).

(٣) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانيّة، (ص٤٦).

(٤) د/ خالد السيف، ظاهرة التأويل الحديثة، ص (٢٠٤)، وهو ينقل أفكار د/ حسن حنفي عن الأنسنة، من كتابه: من العقيدة إلى الثورة، ٢/ ٤٦٥.

(٥) نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، (ص٩٣).

وتروم نظريّة (**الأنسنة**) إلى فصل دلالة النّص عن قائله، ونقل ملكيته بعد ذلك إلى القارئ المتلقّي، فذلك مبتغاها الدّلالي، وتركيزها كلّ التركيز على «**أن يفهم القارئ النّص أكثر من فهم المؤلّف نفسِه**»[1]، والمتتبّع لظاهرة التأويل المعاصرة يجد أنّها تسعى سعيا حثيثا خلف هذا القصد، وقد عبّرت عنه بتعابير مختلفة، منها مقولة (**موت المؤلّف**)، وذلك ليخلّوا بين القارئ والنّص، وبعضهم أراد من هذه الممارسة فسح المجال لأن يقول القارئ ما يريده تبعاً لما تفرضه ذاتيّته وقَبْليّاته الخاصّة، ومن ثَمّ إسقاطها على النّص المقروء، ولم تتوقّف الحال عند إماتة المؤلف أو تغييبه، بل وصل الأمر إلى تغييب حتى (**المتلقّي الأصلي**)، الذي يتوجه إليه قصد الخطاب، كفهم الصحابة والسلف للنصوص الشرعيّة، والغرض من هذا التغييب هو فتح المجال للتأويل بلا حدود[2].

نظريّة (التناصّ):

من آثار نظرية (تاريخيّة النّص) و (الأنسنة) تأسيس نظريّة (**التناصّ**)، التي تعني أن النّص يتشكّل من مجموعة نصوص متداخلة، فما دام أنّ اللغة تتكلّم من خلال الإنسان وليس الإنسان هو الذي يتكلّم من خلال اللغة -كما تعنيه تاريخيّة النّص- فإن التناصّ حتمي في كلّ نص، فلا ينشأ النّص من رصف ألفاظ تولّد معنى وحيدا، بل هو نسيج من الاقتباسات وميدان لتلاقي النصوص المتعدّدة، الممتزجة فيه، والمتعارضة أحيانا[3].

فالتّناص يعني عدم نقاوة النّص من الدواخل، التني تنساب إليه وتتلبّس به من خارجه، وقد أوّل البعض نصّ القرآن الكريم بتلك الخدعة الدلاليّة، فعلى سبيل المثال:

---

(١) د/ خالد السيف، ظاهرة التأويل الحديثة، (ص٣٣٨).

(٢) ينظر: بول ريكور، نظرية التأويل الخطاب وفائض المعنى، (ص١٤٦).

(٣) د/ خالد السيف، ظاهرة التأويل الحديثة، (ص١٠٢).

تبنّى القرآن الحنيفيّة الإبراهيميّة، وبعض شعائرها التعبّديّة المعروفة عند قريش كتعظيم البيت الحرام، والرُّقى والتّعاويذ، وتعدّد الزوجات، وتخميس الغنم، وغيرها، وهذا - في زعم خداعهم- لا يُفسّر إلا بالتناص الآيل إلى تاريخيّة النّص(1)، كذلك السنّة النبويّة والنّصوص الناشئة على ضفاف النّص الشرعي كآثار الصحابة والتابعين وآراء العلماء في الاعتقاد والفقه والتفسير، كلّها لم تكن نقيّة في نظر الخطاب التأويلي العلماني، بل الواقع تدخّل في تشكيلها وتكوينها، فكانت تحت تأثير الواقع وإملاءاته السلطويّة، والكثير منها عبارة عن تغطية لسياسة الأنظمة الحاكمة والتيار الثقافي الضاغط في تكوين الرأي العام(2)، ولذلك يعتقد أصحاب هذه النظريّة أنّ «**الإسلام على طول تاريخه كان مغموسا بالواقع محكوما بشروطه**»(3)، وأنّه «**لا وجود لإسلام أصولي صحيح، يمكن استعادته وتطبيقه التطبيق الأفضل**»(4).

ويستحضر أدعياء هذه النظريّة النزعة الإنسانيّة بكلّ ضراوتها التأويليّة في نقد أيّ نصّ شرعي موثّق، وطالما ألبسوا توثيق النصوص الشرعيّة وتدوينها تهمة السيطرة على السلطة الدينية العليا، فيدّعي أنّه منذ بداية توثيق النّص الشرعي ممثلا في جمع أبي بكر الصديق -رضي الله عنه- للمصحف، والهدف الأساس هو تقوية سلطته السياسية، وعلى ذلك الأساس تمّت عمليات التزوير والحذف بما تقتضيه تقوية السلطة، ثم ما تمّ في عهد عثمان-رضي الله عنه- أشدّ من ذلك، وكذلك كل مراحل تدوين السنّة والآثار

---

(1) ينظر: محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، (ص88)، ونصر حامد أوبو زيد، مفهوم النص،(ص34)، وعبد المجيد الشرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، (ص73)

(2) ينظر: محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علميّة، (ص28)، و عبد الجواد ياسين، السلطة في العقل الفقهي السلفي، (ص99)، ود/ خالد السيف، ظاهرة التأويل الحديثة، (ص307).

(3) خليل عبد الكرم، من آفات الفكر العربي الإسلامي المعاصر، بحث ضمن كتاب الفكر العربي على مشارف القرن العشرين، (ص260).

(4) علي حرب، الممنوع والممتنع نقد الذات المفكّرة، (28).

والشروح والتفاسير الشرعية نشأت وهي تعتاش على واقعها السياسي والاجتماعي، غير نقيّة منه[1].

غاية التأويل بنظرية (تارخيّة النّص):

وكغيرها من النّظريات الدّلاليّة غير الشرعيّة فإن هدف نظريّة **(تاريخية النّص)** بروافدها كـ (الأنسنة) و (والتّناصّ) هو التخلّص من إلزامات النّص الدّيني ودلالاته الشرعيّة بالتأويل الغالي والتفسير المحرّف، على أساس أنّ « العودة للسّياق الاجتماعي الخارجي المنتج للأحكام والقوانين، وتحديد أحكام النّص على ضوئها،... يُمكن أن يفتح باب الاجتهاد لتطوير الأحكام على أساس تأويلي مُنتِج، **وإذا قرأنا نصوص الأحكام من خلال التحليل العميق لبنية النّص، ... فربّما قادتنا القراءة إلى إسقاط كثير من الأحكام بوصفها أحكاما تاريخيّة، كانت تصف واقعا أكثر من أن تصف تشريعا** »[2].

ولا تطمح نظريات نقد النّص المعاصرة بكلّ عناوينها إلى الخلاص من لوازم النّص الشرعي العباديّة وحسب، بل تروم إلى نزع القداسة من الوحي كنصّ إلهي، كي يجوز عليه ما يجوز على غيره من النقد والتفكيك والتشكيك، فـ « لا فرق بين النّص الديني، والنّص الأدبي، والنّص التاريخي، والنّص القانوني، والنّص الفلسفي »[3]، **حتى يتمّ نقد الوحيين بأخسّ النظريات التأويليّة، كموت المؤلف وانفتاح النّص وقابليّة تفكيكه، وإلزامه التاريخية والأنسنة والنسبيّة**[4]، وذلك كي « يؤدّي إلى نزع هالة

---

(١) ينظر: محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، (ص٢٨٨)، ومصطفى الحسن، الدين والنص والحقيقة، (ص١٥٧-١٥٩).

(٢) نصر حامد أبو زيد، النص والسلطة والحقيقة، (ص١٣٩).

(٣) حسن حنفي، قراءة في مفهوم النّص، مجلة فصول، فبراية ١٩٩١م، مجلد ٩ عدد٣.

(٤) ينظر: د/ خالد السيف، ظاهرة التأويل الحديثة، (ص٣٠٩).

القداسة عن الوحي بتعرية آليات الأسطرة والتّعالي التي يمارسها الخطاب مع الأحداث والوقائع التاريخية، أو مع التجارب والممارسات الإنسانيّة »[1]، حتى يقول أركون: « لا ينبغي أن نعتبر القرآن كلاما آتيا من فوق، وإنما كحدث واقعي تماما، كواقع الفيزياء التي يتكلّم عنها العلماء »[2].

لذلك يعتقد أركون -كأحد أساطين نظرية **(التاريخيّة)** العربيّة-: أنّ ثمّة تعارضا واضحا بين التاريخيّة والإسلام، ذلك أنّ الإسلام يقدّم نفسه بوصفه الدين الحقيقي لكلّ البشر، وهو خاتمة الأديان، والتاريخيّة تعني أنّ التاريخ متولّد من فعل البشر، أي إنّ الحياة تتغيّر بسرعة هائلة، فكيف يجتمع الثبات والتغيّر؟[3].



---

(١) على حرب، نقد النّص، (ص٣٠٣).

(٢) تاريخية الفكر العربي الإسلامي، (ص٢٨٤).

(٣) ينظر: محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة نقدية، (ص١٢٠)، ومصطفى الحسن، الدين والنص والحقيقة، (ص١٥٢).

المطلب الثاني: نقد نظرية تاريخية النّص و(الأنسنة)

من مواقف الدّهشة: نقد نظريات التأويل الحديثة بما يُنقد به الجهل الصراح والكفر البواح، وذلك ما يشعر به الباحث المسلم وهو يتعامل مع نقد النّص الشرعي بنظرية التأويل الحديثة كتاريخيّة النّص والأنسنة والنسبيّة، فمن مثارات الاشمئزاز أن تستمع مقالات صناديد الجاهليّة الأولى في إنكار الوحي ورفضه، حين يردّدها هذا الخطاب النقدي ويُعيدها جَذعةً، فتتقزّز النفوس وهي ترى أركون ونصر حامد أبو زيد يعتقدون قولات الجاهليّة الأولى ويرددونها، كقول: ﴿فَقَالَ إِنْ هَٰذَآ إِلَّا سِحْرٌ يُؤْثَرُ ﴿٢٤﴾ إِنْ هَٰذَآ إِلَّا قَوْلُ ٱلْبَشَرِ﴾[(١)]، ويستعيدون حجج الجاهليّة كحجّة: ﴿وَإِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتُنَا قَالُوا۟ قَدْ سَمِعْنَا لَوْ نَشَآءُ لَقُلْنَا مِثْلَ هَٰذَآ ۙ إِنْ هَٰذَآ إِلَّآ أَسَٰطِيرُ ٱلْأَوَّلِينَ﴾[(٢)].

فالخطاب الجاهليّ يتجدّد على ألسنة أصحاب هذا الخطاب التأويلي الغالي، وهم لا يشعرون، وظنّوا أنّهم قالوا ما لم يقله قائل قبلهم، وغفلوا أنّ الزعيم الجاهلي وعابد الأصنام الوليد بن المغيرة[(٣)] قد سبقهم إليه، وذلك بعد أن فكّر وقدّر، ثم فكّر وقدّر، ثمّ نظر، ثم عبس وبسر، فقال إن القرآن قول من أقاويل البشر، وليس وحيا مقدّسا، بل هو أساطير جمعها محمّد ﷺ من الواقع الاجتماعي والثقافي في عصره[(٤)].

فأيّ سقوط علمي أن ينقد الباحث بعقل الجاهليّة الأولى؟!، وأيّ جديد نقدي في إعادة القولات الجاهليّة الأولى أعداء الحقّ والحقيقة، عشّاق الجهل والظلمة؟!، حيث

---

(١) الآيتان ٢٤، ٢٥، من سورة المدثر.

(٢) الآية ٣١، من سورة الأنفال.

(٣) هو الوليد بن المغيرة بن عبد الله بن عمرو ابن مخزوم، أبو عبد شمس، من قضاة العرب في الجاهلية، ومن زعماء قريش، ومن زنادقتها. أدرك الإسلام وهو شيخ هرم، فعاداه وقاوم دعوته، وهلك سنة ١هـ.
[ينظر: الكامل لابن الأثير، ٢/ ٢٦]

(٤) ينظر: ابن جرير الطبري، جامع البيان، ٢٩/ ١٨٦، وابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ٨/ ٢٦٧.

لم يتميّـز ذلـك الخطـاب النقـدي الحـديث عـن الخطـاب الجـاهلي القـديم إلا في تـزيين الأقاويل وزخرفة التأويل، عندما حاولوا صياغة نقدهم في دواكير جماليّة وتحسينات شكليّة لا تغيّر من حقيقة الجاهليّة الأولى شيئا.

ومن جهة إسقاط هذه النظريّة دلاليّا نكتفي في الوجهين التاليين:

الوجه الأوّل: استيراد النظريّة من النقد المسيحي: أكثر نظريات التأويل الحديثة نشأت في خطاب نقد الكنيسة، حيث سيطرت (الكثلكة)، وهي تعني سيطرة البابا على السلطة الإلهية المطلقة، وامتلاك الكنيسة وحدها حق تفسير الكتاب المقدّس، فالكنيسة تتكلّم باسم الإله حصرا، فلا فرق بين النّص المقدس والفهم الكنسي، وفي ظلّ هذا المناخ الكهنوتي تعارض العلم والإيمان من كل وجه، واستبدّ رجال الكنيسة في كل حقيقة علميّة، غائبةٍ أو حاضرة، دينيّةٍ أو دنيويّة. فتتابعت حركات الإصلاح الديني في أوربا المسيحيّة على إصلاح الكهنوت المسيحي، وكان من أواخرها الفلسفة الحديثة، والتي من خواصّها لفتُ عقل الفرد وتحريره من رقّ رجال الكنيسة، ومن أخصّ أغراضها تقرير حقّ الأفراد في الحكم على الأشياء(١)، ولأجل إتمام عمليّة الإصلاح اشتدّت الحاجة إلى التأويل، حتى لا تتعارض حقائق العلم مع نصوص الكتاب المقدّس، فكانت نظريات النّقد تترى على الكتاب المقدّس لفضح تحريفه وألاعيب رجال الدّين في وضعه، وتآمر الكنيسة مع القياصرة والملوك على صياغة النّص الدين في كلّ عصر بما يخدم السلطة المُشتركة، حتّى تراكم هذا النتاج الفلسفي بتناوب الفلاسفة عليه وتحديث نظرياته.

فإذا كان مفهوم النّص في الثقافة الغربيّة يدلّ على النسيج المتشابك المتداخل

---

(١) ينظر: جادمير، فلسفة التأويل الأصول والمبادئ، (ص٦٥)،وإميل برهييه، تاريخ الفلسفة،٣/ ١٧٤، و وأحمدأمين، وزكي محمود، قصة الفلسفة، (ص٣٤).

المحتمل، فإن مفهوم النّص في الثقافة العربيّة والعلوم الشرعيّة على خلافه تماما، فيعني في العربية **الظهور والارتفاع، وأقصى الشيء وغايته**، كما يقال: « **نصّ الرجلَ نصّا، إذا سأله عن شيء حتى يستقصي ما عنده** »[1]، وهو المعنى ذاته في العلوم الشرعيّة، كما يعرّفه الشافعي بأنّه « **المستغني بالتنزيل عن التأويل** »[2]، فكيف يسوغ إسقاط منهج نقد النصوص الكهنوتيّة الرمزيّة على النّص الإسلامي العربي الواضح البيّن؟!.

كما أنّ خصيصة **(الإعجاز القرآني)** تقتلع هذه النظريّة من جذورها، فالإعجاز القرآني سدّ منيع أمام كلّ الاختراقات التأويلية المشكّكة في صحة النص القرآني وصدق دلالته على معناه، حتّى أن غير العربي يُذعن لدلالة القرآن كما أرادها الله تعالى إذا علم عجز العرب عن مماثلته، كما قال الجاحظ: « وقد جعل الله **تعالى قومَ** كلّ نبي هم المبلغين والحجة، ألا ترى أنا نزعم أن عجز العرب عن مثل نظم القرآن، حجةٌ على العجم من جهة إعلام العرب العجمَ أنهم كانوا عن ذلك عَجَزَة »[3]، فالإعجاز القرآني يمنع تسوية القرآن بالنّصوص الأخرى، وذلك باعتراف العرب المنزّل عليهم وإلى يومهم هذا، وإلى يوم القيامة، فحيث نجح التأويل الفلسفي في النّص الكهنوتي بما يحمله من رموز كهنوتيّة وعُقد دلاليّة وصياغات بشريّة، فإنّ النّص الإسلامي يحمل صفات المانعة لذلك التأويل بما يحمله من حمولة البيان والنقاء والوضوح والصفاء، وبصيرورة دلالته العربيّة حتى قيام الساعة، وكذلك بتآخي الإيمان مع العلم فيه بلا تعارض.

لكنّ الغفلة الشيطانيّة أعمت البصائر العربيّة المستوردة لنظرية التأويل المسيحي

---

(١) ابن منظور، لسان العرب، ٧/ ٩٨.

(٢) جماع العلم، (ص٤٨).

(٣) البيان والتبيين، ٣/ ٢٩١.

الأوربي، وغفلت أو تغافلت عن الفروق الشاسعة والقاطعة بين النّص الإسلامي والنّص المسيحي الكهنوتي، ، والحقيقة الماثلة للعيان تؤكّد أنّ « مشاكل الفهم الذي التي يواجهها متلقّي النّصوص الدينيّة في الفكر الغربي، وخصوصا المشاكل التي يواجهها الكتاب المقدّس - سواء تعارضه مع العلم الحديث أو تناقضاته الداخليّة- غير متحقّقة في متلقّي النص القرآني، ولذلك فتحويل اللا مشكلة إلى مشكلة، ثمّ استيراد حلّ منهجي لها يُعدّ مغالطة علميّة، لا من حيث تَوَهّم المشكلة، ولا من حيث الاختلاف الجذري بين النصوص القرآنيّة وغيرها من النصوص »[1].

إنّ استيراد آليات نقديّة أو دلالات لفظيّة من علوم غير المسلمين وتسليطها على النصوص الإسلامية هو أحد أكبر مغالطات ممارسة المنهج النقدي، فيكون المنهج باطلا، وما بُني علي هذا الباطل فهو باطل، كما حذّر منه ابن تيمية، وقال عن المؤوّلة: « هؤلاء عمدوا إلى ألفاظ مجملة مشتبهة تحتمل في لغات الأمم معاني متعددة، وصاروا يُدخلون فيها من المعاني ما ليس هو المفهوم منها في لغات الأمم، ثم ركّبوها وألّفوها تأليفًا طويلا بنوا بعضَه على بعض، وعظّموا قولَهم وهوَّلوه في نفوس مَن لم يفهمه... ونقلوا بعض النّاس إلى جحد الصانع، وتكذيب رسله، وجحد شرائعه، وفساد العقل والدين، والدخول في غاية الإلحاد ن المشتمل على غاية الفساد في المبدأ والمعاد... »[2].

لذلك كان القدر المحتوم هو تهَافُتُ الخطابِ العلماني التأويلي في نظريّة (تاريخيّة النّص) وأخواتها، وارتدّ على نفسه دون أثر فاعل في الوعي الإسلامي العام، بإقرار رموزها -كأركون- بالصعوبات التي يواجهها كلّ مَن يدعو إلى التاريخيّة في فهم الإسلام، إلى حدّ الاستحالة، حيث القرآن يحمل ممانعة شديدة لمشروع التورخة، والمسلمون يعتقدون جزما

---

(١) د/ خالد السيف، ظاهرة التأويل الحديثة، (ص٣٣٦).

(٢) درء تعارض العقل والنّقل، ١/ ٢٠٩، (بتصرف بسيط)

بكلّ فرقهم أن القرآن حق من عند الله، وأنّ نصّ القرآن وقطعيّات الإسلام بريئان من مناقضة العقل ومن حيلولتهما دون العلم ومشاريع النهضة، لذلك يشعر أصحاب الخطاب التأويلي الغالي بردّات فعل عنيفة من المسلمين ضدّهم[1].

الوجه الثاني: فوضويّة المنهج وعبثيّة التأويل: على رغم من تداول نظريّة التأويل الحديثة عبر عقود من الطرح والنقاش، إلا إنّها اشتملت في كلّ مراحلها على عبث التأويل وفوضويّة المنهج، فمن مسلّمات المعرفة أنّ وظيفة اللغة هو إيصال ما في نفس المتكلم إلى مخاطبه ومُكالِمِه، ولا يمكن البناء على هذا القصد إلا إذا كان (**اللفظ يُحقّق مقتضاه،ويفيد معناه**)[2]، وإذا جاز التأويل على منهج (الأنسنة) و (تاريخية النّص) فقد اختلّ نظام الفهم والإفهام الذي لأجله الكلام. وتبعثرت المعاني واختلت الدلالات، وزالت الثقة باللغة كأداة اتّصال بين النّاس، ووسيلة تناقل بين الأمم والأجيال.وهذا لا يقول به عاقل كما يقول النظّار.

وحين ادّعى أصحاب هذه النظريّة اختلاف المعنى باختلاف الإنسان والتاريخ والزمان، فقد خالفوا ما اّتفق عليه أسلافهم السابقون، من الفلاسفة والنظّار الذين حكموا باتّفاق المعاني والصور الخارجيّة بلا اختلاف، مع اختلاف التعبير عنها باختلاف اللغات، وهو ما يسمّونه بالوجود الذهني، فهو وجود واحد لا يختلف، ولا يلزم من اختلاف الوجود اللساني اختلافُ الوجود الذهني، فيقول أرسطو: « **المعقولات واحدة للجميع**، وكذلك الأشياء في العالم الخارجي، والتي تعدّ هذه المعقولات صورا لها متماثلة بالنسبة للجميع »[3] .، ويقول ابن سينا: « وأما دلالة ما

(١) ينظر: محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، (ص١١٩)، ومصطفى الحسن، الدين والنص والحقيقة، (ص١٥١).

(٢) ينظر: القرافي، شرح التنقيح، (ص١٣٢).

(٣) ينظر: د/ محيي الدين محسّب، علم الدّلالة عند العرب، (ص ٥٤-٥٥).

في النفس على الأمور فدلالة طبيعية لا تختلف ... »[1]، ويقول أبو حامد الغزالي: « **والوجود في الأذهان والأعيان لا يختلف بالبلاد والأمم، بخلاف الألفاظ والكتابة فإنهما دالّتان بالوضع والاصطلاح** »[2]، فتأمّل كيف ناقضت نظرية (تاريخية النّص) هذه المحكمات العقليّة، حين عبثت بالمعاني المتّفق عليها بين الأمم والشعوب بكلّ الأمصار وعلى تكرار الأعصار، فجعلت دلالتها – عبثا- متغيّرة متبدّلة بفعل التاريخ، فلا شكّ أنّ ذلك ضرب من العبث ونوع من اللعب الذي لا يدلّ على حقيقة ولا يهدي إلى علم، بل إلى فوضى وحيرة، كفوضوية (السفسوطائية) و (اللا أدريّة) في العصور القديمة.

ومن آثار فوضوية (الأنسنة) و(تاريخيّة النّص) أنّه لا نهاية للتأويل، وذلك يعني استبعاد فهم معنى حقيقي وثابت من النّص، وقد شعر كثير من الغربيين المشتغلين في نظريات نقد النّص بهذه النتيجة الكارثيّة من منهجهم التأويلي، فلم يوافقوا على كثير من المقدّمات التي تُوصل إلى اللانهائيّة التأويليّة، ورفضوا فتح النّص فتحا فوضويّا بدون معايير علميّة[3]. حيث يتعارض المنهج اللا نهائي للتأويل مع أساس العقلانيّة في الفكر الغربي، كما انتقد النّاقد الأمريكي (هيرش) فلسفة التأويل الحديثة بأنّ أصحابها قد تبنّوا « **موقفا فلسفيا بَلَغ من الغلوّ والشّطَطِ إلى حدّ التشكيك في إمكان الوصول إلى معنى قابل للتحديد الموضوعي** »[4].

* * *

---

(١) رسالة في العبارة، من كتاب الشفا، ١/ ٥.

(٢) معيار العلم (ص ٥٠-٥١).

(٣) ينظر: د/ خالد السيف، ظاهرة التأويل الحديثة، (ص٣٢٤).

(٤) ينظر: عادل مصطفى، فهم الفهم، (ص٣٨٦).

الخاتمة

الحمد لله على التوفيق والإتمام، وأشكره على نعمه فهو ذو الإنعام، ثم أسأله تعالى أن يتقبّل مني صواب دراستي، وأن يغفر لي زللها ويعفو عن خطئها. وأختمها بخلاصة نتائجها في النقاط التاليّة.

أولاً: المراد بدلالة اللفظ عند الأصوليين: هو كون اللفظ المستدلّ به يُفهِم معنى، ويُطلق على دلالة اللفظ وعلى الدلالة باللفظ الذي هو فعل الدالّ باللفظ.

ثانياً: يكون اللفظ دالّا عند الأصوليين بتأسيسه على:

- الدلالة اللغويّة، التي تمّ بها وضع اللفظ بإزاء معناه، وهي أصل الدلالات وآكدها.
- الدلالة العرفيّة، وهي فرع الدلالة اللغوية عندما يختصّ اللفظ في بعض مسمّياته عُرفا، أو يشيع استعمالُه في غير ما وُضِع له.
- الدلالة الشرعية، وهي اللفظة التي استفيد وضعها للمعنى من جهة الشرع، كالإيمان والصلاة.

ثالثا: يُحمل النّص الشرعي على:

- اللسان العربي ومعهود العرب في خطابهم، ومن ذلك حمله على الدلالة الوضعيّة والعرفيّة المجازيّة، والدلالة الفهميّة، والخفيّة، والدّلالة الخارجية، التغليبيّة، والدلالة التقريبيّة، والبلاغية، والدّلالة العقلية، والتركيبية، ومن الدلالة التركيبية الحمل على دلالة السياق.
- وعلى البيان الشرعي، وهو الإيضاحات الشرعيّة، كبيان الشّارع لكلامه، والحمل على أسباب النزول، وتفصيله لأحكامه، وعلى عادة الشارع في كلامه، وما يلحق بذلك كفهم الصحابة في بعض وجوهه.
- وعلى وَفقْ الفطريّة الأميّة، وهي القوّة الموجبة لمعرفة الحقّ إذا سلمت من المعارض، ومن صفات الحمل على الفطرة الحمل على الفهم القريب من اللفظ والمتبادر إلى الذهن.

رابعا: نشأ علم الدلالي الأصولي بوجود الدوافع التالية:

- اشتمال ألفاظ الشريعة على المجمل، والإجمال يحتاج إلى منهج دلالي يبيّنه.
- توالي الوقائع المستجدّة، التي تفتقر إلى منهج دلالي يبيّن كيفيّة الحكم عليها.
- فساد اللسان العربيّ وانتشار العجمة، وذهاب الفصاحة والسليقة.
- التعارض بين ظاهر الدلالات الشرعيّة، المحتاج إلى منهج دلالي يجمع بينها.
- بوادر التأويل الفاسد المحرّف للدلالات الشرعيّة، والداعي إلى منهج دلالي يحافظ على مقصود الشارع.

خامسا: مرّ علم الدلالة الأصولي عبر مراحله التاليّة:

- تشريعه في عصر التشريع عبر مقام النبيّ ﷺ في البيان والتبليغ.
- اعتبار الصحابة به عبر استدلالهم اللغوي والحمل على البيان الشرعي.
- توسّع عصر التابعين في تبيين الدلالات على مقتضى منهج الصحابة.
- بدأت محاولات تدوين علم الدلالة مع أمثال كتب الأشباه والنظائر في منتصف القرن الثاني.
- دوّن الشافعي قواعد علم الدلالة الأصولي مع تدوينه لأصول الفقه، فوضع مصطلحاته كالظاهر والمجمل ونحوهما.
- تطوّره مع شراح رسالة الشافعي وعلماء الأصول، حتى رسوخه على شجرة الدلالات المتداولة عند الأصوليين بعد القرن الخامس.

سادسا: تشتمل أصول الدلالات الأصوليّة على:

- دلالة الطلب، وهي دلالة استدعاء الفعل واستدعاء الترك.
- دلالة الوضوح والخفاء، فالواضح غير المفتقر إلى بيان، والخفي المفتقر إلى بيان.
- دلالة العام والخاص، فالعام هو دلالة اللفظ المستغرق لجميع أفراده بلا حصر، والخاص هو دلالة اللفظ على فرد أو أفراد محصورين.
- دلالة الإطلاق والتقييد، فالمطلق هو دلالة اللفظ على واحد شائع في جنسه، والمقيّد هو دلالته على مقيّد معين من غير شيوع.

- دلالة المنظوم وغير المنظوم، فالمنظوم هو دلالة اللفظ في محل النطق، ويشمل دلالة المطابقة والتضمّن، وغير المنظوم عكسه ويشمل ما كانت دلالته التزاما، وهي الاقتضاء والإيماء الإشارة والمفهوم الموافق والمخالف.
- الدلالة المقاصدية، وطريق الاستدلال بها: بطريق التعليل، والمصلحة، والفحوى.

سابعا: جاء أثر علم الدلالي الأصولي في الشريعة كالتالي:

- أثره في حفظ قطعيّات الشريعة على مقتضى قطعها الإيماني والتكليفي دون اجتهاد في دلالتها على غير قطعيّتها.
- أثره في حفظ ظواهر الشريعة، بفهمها على مقتضى ظاهرها، مع الاجتهاد في تحصيلها من غير تحريف لمرادها.
- أثره في حفظ عموم الشريعة التكليفي والزماني بلا انقطاع.
- أثره في حفظ وسطيّة الشريعة، بلا غلوّ في فهمها ولا تقصير في التزامها.

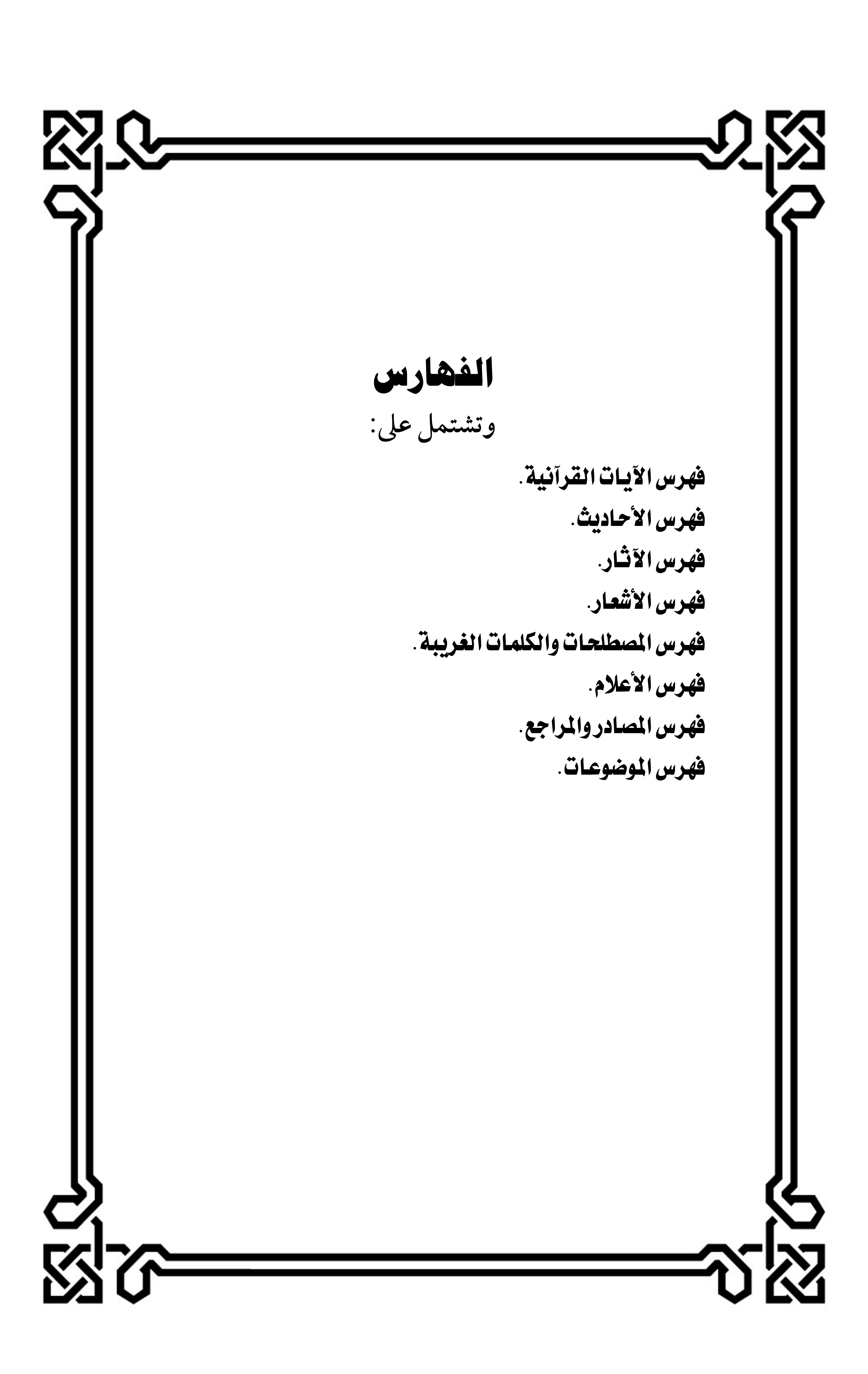
ثامنا: لعلم الدلالة الأصولي أثر في تنمية العلوم الفقهيّة والعربية، ومن ذلك:

- أثره في تصويب المجتهد نحو الحقيقة، وتنمية الآراء الفقهية وتطوّرها.
- أثره في إثراء اللغة، خاصّة في نحو الدلالة، وعلم دراسة المعنى.

تاسعا: النظريات الدلالية غير الشرعية الباطلة تتمثّل في:

- نظرية دلالة تقديم العقل على النقل عند المتكلمين، بجعل العقل أصلا للنقل يتقدم عليه عند التعارض.
- نظرية دلالة الظاهر والباطن عند الباطنيّة، والعام والخاص عند الفلاسفة، وذلك بجعل مراد اللفظ الحقيقي هو باطنه المؤوّل على غير ظاهره البتّة، مع إهمال الظاهر وجعله للعامة الخطابيين.
- نظرية دلالة تقديم المصلحة على النّص، بما يخالف مقصود الشارع.

نظرية دلالة تاريخيّة النّص، بفرية أن الإنسان المتلقّي يمتلك فهم النّص أكثر من قائله، ولذلك ينتهي تاريخ دلالة النّص بانتهاء زمن قائله.



الفهارس

وتشتمل على:

فهرس الآيات القرآنية

الآية	رقمها	الصفحة
سورة الفاتحة		
﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ۝٢ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ ۝٣ مَٰلِكِ يَوْمِ ٱلدِّينِ﴾	٢-٤	٥٨٧
سورة البقرة		
﴿ذَٰلِكَ ٱلْكِتَٰبُ لَا رَيْبَ فِيهِ﴾	٢	٧٢
﴿وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ﴾	٣	٢٨١
﴿خَتَمَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَعَلَىٰ سَمْعِهِمْ وَعَلَىٰٓ أَبْصَٰرِهِمْ غِشَٰوَةٌ﴾	٧	٤٢٦
﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ قَالُوٓا۟ إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ﴾	١١	٢٢١
﴿أَلَآ إِنَّهُمْ هُمُ ٱلْمُفْسِدُونَ﴾	١٢	٤٩٣
﴿إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾	٢٠	٥٨٦
﴿وَإِن كُنتُمْ فِى رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا۟ بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِۦ﴾	٢٣	٨١، ٧٨٥
﴿فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا۟ وَلَن تَفْعَلُوا۟﴾	٢٤	٧٨٥
﴿وَهُوَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ﴾	٢٩	٥٨٦، ٥٨٧
﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا﴾	٣١	٢١
﴿فَتَلَقَّىٰٓ ءَادَمُ مِن رَّبِّهِۦ كَلِمَٰتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ﴾	٣٧	٢٨١
﴿قُلْنَا ٱهْبِطُوا۟ مِنْهَا جَمِيعًا﴾	٣٨	٥٨٠
﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ﴾	٤٣	٣٧٠، ٥٤٧
﴿وَٱدْخُلُوا۟ ٱلْبَابَ سُجَّدًا وَقُولُوا۟ حِطَّةٌ﴾	٥٨	٣٠١
﴿فَبَدَّلَ ٱلَّذِينَ ظَلَمُوا۟ قَوْلًا غَيْرَ ٱلَّذِى قِيلَ لَهُمْ﴾	٥٩	٣٠١
﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَٱلَّذِينَ هَادُوا۟ وَٱلنَّصَٰرَىٰ وَٱلصَّٰبِـِٔينَ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَعَمِلَ صَٰلِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾	٦٢	١٩٠
﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تَذْبَحُوا۟ بَقَرَةً﴾	٦٧	٢٤٠، ٣٥٤، ٣٩٢،

الآية	رقمها	الصفحة
		٦٣٤، ٦٣٨، ٨٠٨
﴿فَذَبَحُوهَا وَمَا كَادُوا يَفْعَلُونَ﴾	٧١	١٥٩، ٦٣٨
﴿وَمِنْهُمْ أُمِّيُّونَ لَا يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ إِلَّا أَمَانِيَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾	٧٨	٣٣٠
﴿لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا﴾	٨٣	٤٩٣
﴿وَلَا تُصَلِّ عَلَىٰ أَحَدٍ مِنْهُمْ مَاتَ أَبَدًا﴾	٨٤	٦٩١
﴿أَفَكُلَّمَا جَاءَكُمْ رَسُولٌ بِمَا لَا تَهْوَىٰ أَنْفُسُكُمُ اسْتَكْبَرْتُمْ﴾	٨٧	٨١٧
﴿وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ ۚ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ ۚ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾	١١٥	٢٧٢
﴿فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾	١٤٤	٩٤
﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ وَالثَّمَرَاتِ﴾	١٥٥	٣١٨
﴿إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ ۖ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوِ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا﴾	١٥٨	١٨٨، ٢٩١
﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ﴾	١٧٩	٨٥، ٧٢٠
﴿كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ﴾	١٨٠	٣٠٢
﴿لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾	١٨٣	٧١٦
﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ﴾	١٨٤	٦٧٣، ٧٣٤
﴿فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾	١٨٤	٦٣٨، ٦٧٢
﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾	١٨٥	٦٩٧
﴿فَالْآنَ بَاشِرُوهُنَّ وَابْتَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ ۚ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ﴾	١٨٧	٣٠٣، ٥٥٤، ٦٧٧، ٧٠٣
﴿ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ ۚ وَلَا تُبَاشِرُوهُنَّ وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ﴾	١٨٧	٢٧٠، ٣٢١، ٦٩٨
﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾	١٩٥	٢٩١

الآية	رقمها	الصفحة
﴿وَرَبَٰٓئِبُكُمُ ٱلَّٰتِي فِي حُجُورِكُم مِّن نِّسَآئِكُمُ ٱلَّٰتِي دَخَلْتُم بِهِنَّ﴾	٢٣	٢٤١، ٦٤٤
﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ﴾	٢٤	٦٠٨
﴿مِّن فَتَيَٰتِكُمُ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ﴾	٢٥	٦١٩
﴿وَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنكُمْ طَوْلًا أَن يَنكِحَ ٱلْمُحْصَنَٰتِ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ فَمِن مَّا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُم﴾	٢٥	٢٦٨
﴿وَٱللَّهُ يُرِيدُ أَن يَتُوبَ عَلَيْكُمْ﴾	٢٧	٤٨٥
﴿فَٱبْعَثُوا۟ حَكَمًا مِّنْ أَهْلِهِۦ وَحَكَمًا مِّنْ أَهْلِهَآ﴾	٣٥	٣٨٤
﴿وَلَا يَكْتُمُونَ ٱللَّهَ حَدِيثًا﴾	٤٢	٣٨٧، ٤١٦
﴿يَوْمَئِذٍ يَوَدُّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ وَعَصَوُا۟ ٱلرَّسُولَ لَوْ تُسَوَّىٰ بِهِمُ ٱلْأَرْضُ﴾	٤٢	٢٨٣
﴿لَا تَقْرَبُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنتُمْ سُكَٰرَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا۟ مَا تَقُولُونَ﴾	٤٣	٢١٣
﴿فَٱمْسَحُوا۟ بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ﴾	٤٣	٦٥٤
﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ﴾	٤٨	٣٩٠
﴿أَمْ لَهُمْ نَصِيبٌ مِّنَ ٱلْمُلْكِ فَإِذًا لَّا يُؤْتُونَ ٱلنَّاسَ نَقِيرًا﴾	٥٣	٨٢١
﴿أَمْ يَحْسُدُونَ ٱلنَّاسَ عَلَىٰ مَآ ءَاتَىٰهُمُ ٱللَّهُ مِن فَضْلِهِۦ﴾	٥٤	٥٨٥
﴿فَإِن تَنَٰزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾	٥٩	٩٣
﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ وَأُو۟لِي ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ﴾	٥٩	٣٢٦
﴿وَلَا تُظْلَمُونَ فَتِيلًا﴾	٧٧	٢٣٦
﴿فَمَالِ هَٰٓؤُلَآءِ ٱلْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا﴾	٧٨	٧٠٤
﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا﴾	٨٢	٨٩، ٨٢٠
﴿عَسَى ٱللَّهُ أَن يَكُفَّ بَأْسَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟﴾	٨٤	٣١٨
﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَن يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَـًٔا﴾	٩٢	٤٩٢

الآية	رقمها	الصفحة
﴿ وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَـًٔا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ ﴾	٩٢	٦٤٨، ٦٥١
﴿ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ ﴾	٩٢	٦٤٣
﴿ لَا تَقْتُلُوا۟ ٱلصَّيْدَ وَأَنتُمْ حُرُمٌ ۚ وَمَن قَتَلَهُۥ مِنكُم مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ ٱلنَّعَمِ ﴾	٩٥	٦٩٠
﴿ لَّا خَيْرَ فِى كَثِيرٍ مِّن نَّجْوَىٰهُمْ إِلَّا مَنْ أَمَرَ بِصَدَقَةٍ أَوْ مَعْرُوفٍ أَوْ إِصْلَـٰحٍۭ بَيْنَ ٱلنَّاسِ ﴾	١١٤	٣١٤
﴿ وَمَنْ أَحْسَنُ دِينًا مِّمَّنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُۥ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ ﴾	١٢٥	١٥٨
﴿ وَٱتَّخَذَ ٱللَّهُ إِبْرَٰهِيمَ خَلِيلًا ﴾	١٢٥	٣٥٤
﴿ وَكَانَ ٱللَّهُ بِكُلِّ شَىْءٍ مُّحِيطًا ﴾	١٢٦	٥٨٥
﴿ مَّن كَانَ يُرِيدُ ثَوَابَ ٱلدُّنْيَا فَعِندَ ٱللَّهِ ثَوَابُ ٱلدُّنْيَا وَٱلْـَٔاخِرَةِ ۚ ﴾	١٣٤	٢٣١
سورة المائدة		
﴿ غَيْرَ مُحِلِّى ٱلصَّيْدِ وَأَنتُمْ حُرُمٌ ﴾	١	٤٦٢
﴿ أُحِلَّتْ لَكُم بَهِيمَةُ ٱلْأَنْعَـٰمِ إِلَّا مَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ ﴾	١	٥٤٥، ٥٣٩
﴿ وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَٱصْطَادُوا۟ ﴾	٢	٤٦٠، ٤٦١
﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ وَٱلدَّمُ وَلَحْمُ ٱلْخِنزِيرِ ﴾	٣	٢٤٠، ٣٦٩، ٣٨٣، ٤٩٢، ٥٤٥، ٥٧٠، ٦٥٠
﴿ ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ ﴾	٣	٢٤٧، ٥٤٣
﴿ أَوْ لَـٰمَسْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَلَمْ تَجِدُوا۟ مَآءً فَتَيَمَّمُوا۟ صَعِيدًا طَيِّبًا ﴾	٦	٣٥٧
﴿ مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ وَلَـٰكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُۥ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴾	٦	٧١٣
﴿ يَـٰقَوْمِ ٱدْخُلُوا۟ ٱلْأَرْضَ ٱلْمُقَدَّسَةَ ٱلَّتِى كَتَبَ ٱللَّهُ لَكُمْ ﴾	٢١	٤٥٦
﴿ وَٱبْتَغُوٓا۟ إِلَيْهِ ٱلْوَسِيلَةَ ﴾	٣٥	٤١٠
﴿ وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓا۟ أَيْدِيَهُمَا جَزَآءًۢ بِمَا كَسَبَا نَكَـٰلًا مِّنَ ٱللَّهِ ﴾	٣٨	٣٢٥، ٣٧٠، ٣٨٦، ٥١٤، ٥٤١، ٦٥٠،

الآية	رقمها	الصفحة
﴿ فَلَعَلَّكَ بَٰخِعٞ نَّفۡسَكَ عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِمۡ إِن لَّمۡ يُؤۡمِنُواْ بِهَٰذَا ٱلۡحَدِيثِ أَسَفًا ﴾	٦	٢٨٣
﴿ رَبَّنَآ ءَاتِنَا مِن لَّدُنكَ رَحۡمَةٗ وَهَيِّئۡ لَنَا مِنۡ أَمۡرِنَا رَشَدٗا ﴾	١٠	٦٣٤
سورة مريم		
﴿ فَهَبۡ لِي مِن لَّدُنكَ وَلِيّٗا ﴾	٥	٢٦٧
﴿ قَالَ رَبِّ أَنَّىٰ يَكُونُ لِي غُلَٰمٞ وَكَانَتِ ٱمۡرَأَتِي عَاقِرٗا وَقَدۡ بَلَغۡتُ مِنَ ٱلۡكِبَرِ عِتِيّٗا ﴾	٨	٢٦٧
﴿ وَكَانَ يَأۡمُرُ أَهۡلَهُۥ بِٱلصَّلَوٰةِ وَٱلزَّكَوٰةِ ﴾	٥٥	٥٦٨
﴿ لَّا يَسۡمَعُونَ فِيهَا لَغۡوًا إِلَّا سَلَٰمٗا ﴾	٦٢	٦١٧
﴿ وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيّٗا ﴾	٦٤	٥٢٤
﴿ قُلۡ مَن كَانَ فِي ٱلضَّلَٰلَةِ فَلۡيَمۡدُدۡ لَهُ ٱلرَّحۡمَٰنُ مَدًّا ﴾	٧٥	٤٥٧
﴿ وَمَا يَنۢبَغِي لِلرَّحۡمَٰنِ أَن يَتَّخِذَ وَلَدًا ﴾	٩٢	٣١٦
﴿ إِن كُلُّ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ إِلَّآ ءَاتِي ٱلرَّحۡمَٰنِ عَبۡدٗا ﴾	٩٣	٥٧٠
سورة طه		
﴿ ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ ﴾	٥	٥٣٣
﴿ فَٱخۡلَعۡ نَعۡلَيۡكَ ﴾	١٢	٣٥٣
﴿ إِنَّ ٱلسَّاعَةَ ءَاتِيَةٌ أَكَادُ أُخۡفِيهَا ﴾	١٥	٥٢٩
﴿ ٱذۡهَبۡ إِلَىٰ فِرۡعَوۡنَ ﴾	٢٤	٨٠٦
﴿ وَلِتُصۡنَعَ عَلَىٰ عَيۡنِيٓ ﴾	٣٩	٧٩٣
﴿ لَّا يَضِلُّ رَبِّي وَلَا يَنسَى ﴾	٥٢	٥٢٤
﴿ أَفَعَصَيۡتَ أَمۡرِي ﴾	٩٣	٤٦٥
﴿ إِنَّ لَكَ أَلَّا تَجُوعَ فِيهَا وَلَا تَعۡرَىٰ ﴿١١٨﴾ وَأَنَّكَ لَا تَظۡمَؤُاْ فِيهَا وَلَا تَضۡحَىٰ ﴾	١١٨-١١٩	٧٧٥
﴿ وَأۡمُرۡ أَهۡلَكَ بِٱلصَّلَوٰةِ ﴾	١٣٢	٤٥٠

فهرس الأحاديث

فهرس الآثار

الأثر	الصفحة
أبهموا ما أبهمه القرآن =ابن عباس	٤٠٩
إذا تعاجم شيء من القرآن فانظروا في الشعر = ابن عباس	٤٠٧
إذا جاء نصرُ الله، فذاك علامة أجلك = ابن عباس	٢٤٧
إذا حدَّثت عن الله حديثا فقِفْ، حتى تَنظُر ما قبلَه وما بعدَه = مسلم بن يسار	٢٦٣
إذا رأيت قوما يتناجون في دينهم دون العامّة فاعلم أنّهم على تأسيس ضلالة =عمر بن عبد العزيز	٨٠٧
إذا سألتموني عن غريب اللغة فالتمسوه في الشّعر = ابن عباس	٤٠٧
أعربوا الحديث، فإنّ القوم كانوا عربا = الأوزاعي	٤٢٠
اعلم أن الله لم ينزل شيئا من القرآن إلا قد أصاب به الذي أراد = ابن عباس	٤١٦
أقلّ مدّة حمل المرأة ستة أشهر =علي وابن عباس	٢٦٣
ألا إنّ آخر القرآن كان تنزيلا آية الربا = عمر بن الخطاب	٤١٤
أما بعد: فتفقهوا في السنة، وتفقهوا في العربية =عمر بن الخطاب	٦١
إنّ العلم ليس بكثرة الرواية، إنّما العلم نور يقذفه الله في القلب = مالك بن أنس	٢٠١
إن رسول الله ﷺ كان يتألّفكم والإسلام يومئذ قليل = عمر بن الخطاب	٣٠٧
إنك لأحمق!، أوجدت في القرآن صلوا الظهر أربعا =عمران بن الحصن	٢٩٣
إنما أُنزلت هذه الآية فينا معشر الأنصار = أبو أيوب الأنصاري	٢٩١
إنّه قد نزل تحريم الخمر عمر بن الخطاب	٤١٣
أهلكتهم العجمة، يتأوّلون القرآن على غير تأويله = الحسن البصري	٣٩١
أيّها النّاس إنكم تقرءون هذه وتضعونها في غير موضعها أبو بكر الصديق	٤١٦
تعلموا إعراب القرآن كما تعلمون حفظه =عمر بن الخطاب	٤٠٧
جئتكم أحدثكم عن أصحاب النبيﷺ، من المهاجرين والأنصار = ابن عباس	٣٢٢

فهرس الأشعار

فهرس المصطلحات والكلمات الغريبة

فهرس الأعلام

فهرس المصادر والمراجع

١- **القرآن الكريم.**

٢- **الإبهاج في شرح المنهاج.** علي بن عبد الكافي السبكي وولده عبدالوهاب بن علي السبكي، دار الكتب العلمية في بيروت.

٣- **الإتقان في علوم القرآن.** عبد الرحمن بن محمد السيوطي، تحقيق مركز الدراسات القرآنية، نشر مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشري

٤- **أثر الإجمال والبيان في الفقه الإسلامي**، د. محمد إبراهيم الحفناوي، **دار الوفاء بالمصورة، ط الأولى، ١٩٩٢م.**

٥- **أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء.** د: مصطفى سعيد الخن، مؤسسة الرسالة في بيروت، ط السابعة ١٤١٨هـ.

٦- **إجابة السائل شرح بغية الآمل**، محمد بن إسماعي الصنعاني، تحقيق: حسين السياغي وحسن الأهدل، مؤسسة الرسالة في بيروت، ط الأولى، ١٩٨٦م.

٧- **الإحسان بترتيب صحيح ابن حبَّان.** ترتيب علي بن بلبان الفارسي، بعناية: كمال يوسف الحوت، دار الكتب العلمية في بيروت، ط الثانية ١٤١٧هـ.

٨- **أحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام.** محمد بن علي التستري الشهير بابن دقيق العيد، مطبعة السنة المحمدية.

٩- **أحكام القرآن.** محمد بن عبدالله المعروف بابن العربي، بعناية: محمد عطا، دار الكتب العلمية في بيروت، ط الثالثة ٢٠٠٣م.

١٠- **الأحكام في أصول الأحكام.** أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم، تحقيق: د. محمود حامد عثمان، دار الحديث في مصر، ط الأولى ١٤١٩هـ.

١١- **الإحكام في أصول الأحكام.** علي بن محمد الآمدي، تعليق: عبدالرزاق عفيفي، المكتب الإسلامي، ط الثانية ١٤٠٢هـ.

١٢- **الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام.** أحمد بن إدريس القرافي، بعناية: عبدالفتاح أبو غدّة، مكتب المطبوعات الإسلامية في حلب، ط الثانية ١٤١٦هـ.

١٣- **الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام.** أحمد بن إدريس القرافي،

بعناية: عبدالفتاح أبو غدّة، مكتب المطبوعات الإسلامية بحلب، ط الثانية ١٤١٦هـ.

١٤- **إحياء علوم الدين**. محمد بن محمد الطوسي الغزالي، بعناية د: عبدالمعطي قلعجي، دار صادر في بيروت، ط الأولى ٢٠٠٠م.

١٥- **اختلاف الأئمة العلماء، يحيى بن محمد بن هبيرة الشيباني، تحقيق**: السيد يوسف أحمد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط الأولى ١٤٢٣هـ.

١٦- **آداب البحث والمناظرة**، محمد الأمين بن محمد المختار الشنقيطي، تحقيق سعود العريفي، دار عالم الفوائد، ط الأولى ١٤٢٦هـ.

١٧- **أدب الطلب ومنتهى الأدب**، محمد بن علي الشوكاني، تحقيق عبد الله يحيى السريحي، دار ابن حزم ببيروت، ط الأولى ١٩٩٨م.

١٨- **إدارر الشروق على أنواء القروق**. قاسم بن عبدالله الشاط، المطبوع مع الفروق.

١٩- **الآراء الشاذة في أصول الفقه**، د. عبد العزيز النملة، دار التدمرية، ط الأولى، ١٤٣٠هـ.

٢٠- **آراء المعتزلة الأصولية داسة وتقويما**، د. على الضويحي، مكتبة الرشد، ط الأولى، ١٤١٥هـ.

٢١- **إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول**. محمد بن علي بن محمد الشوكاني، تحقيق: محمد عزّو عناية، دار الكتاب العربي في بيروت، ط الثانية ١٤٢١هـ.

٢٢- **إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل**. محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي في بيروت، ط الثانية ١٤٠٥هـ.

٢٣- **أساس البلاغة**. جار الله بن محمود بن عمر الزمخشري، بعناية د: محمد قاسم، المكتبة العصرية في بيروت، ط الأولى ١٤٢٣هـ.

٢٤- **أساس التقديس**. محمد بن عمر الرازي، تحقيق، د.أحمد السقا، مكتبة الكليات الأزهرية.

٢٥- **أساس القياس**. أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، تحقيق: د. فهد بن محمد السدحان، مكتبة العبيكان في السعودية، ط ١٤١٣هـ.

٢٦- **الاستيعاب في معرفة الأصحاب**. يوسف بن عبدالله بن محمد بن عبدالبر، تحقيق: علي بن محمد البجاوي، دار الجيل في بيروت، ط الأولى ١٤١٢هـ.

٢٧- **أسد الغاية في معرفة الصحابة**. عز الدين ابن الأثير، علي بن محمد الجزري، تحقيق: خيري

سعيد، المكتبة التوفيقية بالقاهرة.

٢٨- **أسرار البلاغة**. عبدالقاهر الجرجاني، تعليق: محمود شاكر، مطبعة المدني بالقاهرة.

٢٩- **الأسس الفلسفية للعلمانية**، عادل ظاهر، دار الساقي، ط الثالثة، ١٩٩٨م.

٣٠- **الإسلام بين الدولة الدينية والمدنية**، خليل عبد الكريم، دار سينا، ط الأولى، ١٩٩٥م.

٣١- **الإسلام بين الرسالة والتاريخ**، عبد المجيد الشرفي، دار الطليعة، ط الأولى، ٢٠٠١م.

٣٢- **الإسلام والحرية سوء التفاهم التاريخي**، محمد الشرفي، دار بترا بدمشق، ٢٠٠٨م.

٣٣- **الإشارات الإلهية إلى المباحث الأصولية**. سليمان بن عبد القوي الطوفي، تحقيق: محمد حسن إسماعيل، دار الكتب العلمية في بيروت، ط الأولى ٢٠٠٥م.

٣٤- **الأشباه والنظائر في فقه الشافعية**. محمد بن مكي بن عبدالصمد ابن الوكيل، تحقيق: محمد حسن إسماعيل، دار الكتب العلمية في بيروت، ط الأولى ١٤٢٣هـ.

٣٥- **الأشباه والنظائر في قواعد وفروع فقه الشافعية**. عبدالرحمن بن أبي بكر السيوطي، تحقيق: محمد المعتصم بالله البغدادي، دار الكتاب العربي في بيروت، ط الخامسة ١٤٢٢هـ.

٣٦- **الأشباه والنظائر**. عبدالوهاب بن علي السبكي، تحقيق عادل أحمد عبدالموجود وعلي محمد معوض، دار الكتب العلمية في بيروت، ط ١٤٢٢هـ.

٣٧- **الإصابة في تمييز الصحابة**. أحمد بن حجر العسقلاني، تحقيق: عادل عبدالموجود ومحمد معوّض، دار الكتب العلمية في بيروت، ط الثالثة ٢٠٠٥م.

٣٨- **أصول الجصاص المسمىَّ (الفصول في الأصول)**. أبو بكر أحمد بن علي الجصاص الرازي، تحقيق: د. محمد محمد تامر دار الكتب العلمية في بيروت، ط الأولى ١٤٢٠هـ.

٣٩- **أصول الدين**، عبد القاهر البغدادي، دار الكتب العلمية، ط الثانية، ١٤٠٠هـ.

٤٠- **أصول السرخسي**. أبو بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي، دار المعرفة في بيروت.

٤١- **أصول الشاشي**، أحمد بن محمد بن إسحاق الشاشي، دار الكتاب العربي في بيروت.

٤٢- **أصول الفقه الذي لا يسع الفقيه جهله**، د. عياض السلمي، دار التدمرية، ط الثانية، ١٤٢٧هـ.

٤٣- **أصول الفقه**. شمس الدين محمد بن مفلح المقدسي الحنبلي، تحقيق: د. فهد بن محمد

السدحان، مكتبة العبيكان بالسعودية، ط الأولى ١٤٢٠هـ.

٤٤- **أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن.** محمد الأمين بن محمد المختار الجكني الشنقيطي، بإشراف د: بكر أبو زيد، دار عالم الفوائد في مكة المكرمة، ط الأولى ١٤٢٦هـ.

٤٥- **الاعتصام**. أبو إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد الغرناطي الشاطبي، تحقيق: مشهور آل سلمان، ط الثانية، ١٤٢٨هـ.

٤٦- **الإعجاز البياني للقرآن ومسائل ابن الأزرق،** عائشة بنت محمد علي عبد الرحمن، المعروف ببنت الشاطئ، دار المعارف، ط الثالثة.

٤٧- **الإعجاز والإيجاز،** أبو منصور الثعالبي، تحقيق د.محمد التونجي، دالنفائس، ط الأولى، ١٤١٢هـ

٤٨- **إعلام الموقعين عن ربِّ العالمين.** محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، تحقيق: مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن الجوزي، ط الأولى ١٤٢٣هـ.

٤٩- **الإعلام بفوائد عمدة الأحكام،** عمر بن علي بن أحمد بن الملقن، تحقيق: عبد العزيز المشيقح، دار العاصمة للنشر والتوزيع بالرياض، ط الأولى، ١٤١٧ هـ.

٥٠- **الأعلام**. خير الدين الزركلي، دار العلم للملايين في بيروت، ط السادسة عشرة ٢٠٠٥م.

٥١- **إغاثة اللهفان من مصائد الشيطان.** محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، تحقيق: خالد بن عبداللطيف السَّبع دار الكتاب العربي في بيروت، ط الرابعة ١٤١٢هـ.

٥٢- **الإغراب في جدل الإعراب،** عبد الرحمن محمد الأنباري، تحقيق: سعيد الأفغاني، مطبعة الجامعة السورية، ١٩٥٧م.

٥٣- **أفعال الرسول ﷺ ودلالتها على الأحكام،** دار المجتمع، الطبعة ٢، ١٤١١هـ.

٥٤- **الاقتراح في أصول النحو وجدله،** عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، تحقيق وشرح، د. محمود فجال، نشر: دار القلم، دمشق، ط، الأولى، ١٤٠٩.

٥٥- **اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم.** أحمد بن عبدالحليم بن تيميَّة، تحقيق د: ناصر العقل، مكتبة الرشد، ط الثامنة ١٤٢١هـ.

٥٦- **الإكليل في المتشابه والتأويل،** أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، تخريج وتعليق: محمد الشيمي

شحاته، دار الإيمان للطبع والنشر والتوزيع، الإسكندرية

٥٧- **الأم**. محمد بن إدريس الشافعي، تحقيق د/ رفعت فوزي عبدالمطلب، دار الوفاء في مصر، ط الثالثة ٢٠٠٦م.

٥٨- **الأم**. محمد بن إدريس الشافعي، تحقيق د/ رفعت فوزي عبدالمطلب، دار الوفاء في مصر، ط الثالثة ٢٠٠٦م.

٥٩- **أمالي الدلالات ومجالي الاختلافات**، عبد الله المحفوظ بن بيّة، المكتبة المكية، ط الأولى ١٤١٩هـ.

٦٠- **الإمتاع والمؤانسة**، أبو حيان التوحيدي، ضبط وتصحيح: أحمد أمين وأحمد الزين، دار مكتبة الحياة للنشر

٦١- **الانتصار للقرآن**، القاضي أبو بكر الباقلاني، تعليق: عمر حسن القيام، مؤسسة الرسالة، ط الأولى،١٤٢٥هـ

٦٢- **الإنصاف في بيان أسباب الاختلاف**. وليّ الله الدهلوي، تحقيق: محمد حلاَّق وعامر حسين، دار ابن حزم في بيروت، ط الأولى ١٤٢٠هـ.

٦٣- **الآيات البيِّنات على شرح جمع الجوامع للمحلّي**. أحمد بن قاسم العبَّادي الشافعي، تحقيق: زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، ط الأولى ١٤١٧هـ.

٦٤- **إيثار الحقّ على الخلق في رد الخلافات إلى المذهب الحق من أصول التوحيد**، محمد بن إبراهيم القاسمي، دار الكتب العلمية في بيروت، ط الثانية، ١٩٨٧م.

٦٥- **البحث العلمي**، د.عبد العزيز الربيعة، ط الثانية، ٢٠٠م.

٦٦- **البحر المحيط في أصول الفقه**. محمد بن بهادر الزركشي، بعناية: د. محمد محمد تامر، دار الكتب العلمية في بيروت ط الأولى ١٤٢١هـ.

٦٧- **البحر المحيط** في التفسير، محمد بن يوسف أبو حيان الأندلسي، تحقيق مجموعة من الأساتذة، دار الكتب العلمية، ط الثالثة ٢٠٠٧م.

٦٨- **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**. محمد بن أحمد بن رشد القرطبي، مع شرح وتحقيق د/ عبدالله العبادي، دار السلام في القاهرة، ط الأولى ١٤١٦هـ.

٦٩- **بدائع الفوائد**. محمد بن أبي بكر المعروف بابن قيم الجوزية، دار الكتاب العربي، بيروت.

٧٠- **البدر الطالع في حل جمع الجوامع**، محمد بن أحمد المحلي، تحقيق: مرتضى الداغستاني، مؤسسة الرسالة في بيروت، ط الأولى ١٤٢٦هـ.

٧١- **البرهان في أصول الفقه**. إمام الحرمين عبدالملك بن عبدالله الجويني، تحقيق: د. عبدالعظيم الديب، دار الوفاء في مصر ط الثالثة ١٤٢٠هـ.

٧٢- **البرهان في وجوه البيان، إسحاق بن إبراهيم بن وهب، تحقيق، د**.جفني شرف، مكتبة الشباب بالقاهرة.

٧٣- **بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة**. عبدالرحمن بن الكمال السيوطي، تحقيق: محمد إبراهيم، المكتبة العصرية في بيروت، ط الأولى ٢٠٠٦م.

٧٤- **بيان المختصر**. شرح مختصر ابن الحاجب، محمود بن عبدالرحمن الأصفهاني، تحقيق: د. محمد مظهر بقا، طبع جامعة أم القرى

٧٥- **بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية**، أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، تحقيق: مجموعة من المحققين، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف

٧٦- **البيان والتبيين**، عمرو بن بحر الجاحظ، تحقيق عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي بالقاهرة.

٧٧- **تاج العروس من جواهر القاموس**. محمد مرتضى الحسيني الواسطي الزبيدي، تحقيق: علي شيري، دار الفكر في بيروت، ط سنة ١٩٩٤م.

٧٨- **تاريخ الفلسفة اليونانيّة**، يوسف كرم، دار القلم ببيروت.

٧٩- **تاريخ بغداد**. أحمد بن علي الخطيب البغدادي، تحقيق: مصطفى عطا، دار الكتب العلمية في بيروت، ط الثانية ٢٠٠٤م.

٨٠- **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، محمد أركون، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي ببيروت، ط الثالثة، ١٩٩٨م.

٨١- **تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام**، إبراهيم بن علي بن فرحون، مكتبة لكليات الأزهرية، ط ولى، ١٤٠٦هـ.

٨٢- **التبصرة في أصول الفقه،** إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي، تحقيق: د. محمد حسن هيتو، دار الفكر في دمشق، ط الأولى، ١٤٠٣هـ.

٨٣- **التحبير شرح التحرير في أصول الفقه.** علي المرداوي الحنبلي، تحقيق: مجموعة من الأساتذة، مكتبة الرشد ، ط الأولى ١٤٢١هـ.

٨٤- **التحرير والتنوير المعروف بـ«تفسير ابن عاشور»**. محمد الطاهر بن عاشور، مؤسسة التاريخ العربي في بيروت، ط الأولى ١٤٢٠هـ.

٨٥- **تحقيق المراد في أن النهي يقتضي الفساد،** خليل بن كيكلدي بن عبد الله العلائي، تحقيق: د. إبراهيم محمد السلفيتي، دار الكتب الثقافية بالكويت.

٨٦- **تخريج الفروع على الأصول،** محمود بن أحمد الزنجاني، تحقيق: محمد أديب الصالح، مكتبة العبيكان، ط الأولى، ١٤٢٠هـ.

٨٧- **التخليص في أصول الفقه،** إمام الحرمين عبد الملك الجويني، تحقيق محمد إسماعيل، دار الكتب العلمية، ط الأولى ٢٠٠٣م.

٨٨- **التدين المنقوص،** فهمي هويدي، دار الشروق بالقاهرة، ط الأولى، ١٤١٤هـ.

٨٩- **التراث والتجديد موقفنا من التراث القديم،** حسن حنفي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر ببيروت، ط الأولى، ٢٠٠١م.

٩٠- **تشنيف المسامع بجمع الجوامع**. محمد بن بهادر الزركشي، تحقيق. عمرو بن عبدالحليم، دار الكتب العلمية، ط الأولى ١٤٢٠هـ.

٩١- **تعارض دلالات الألفاظ والترجيح بينها،** د. عبد العزيز بن محمد العويد، مكتبة دار المنهاج، ط الأولى ١٤٣١هـ.

٩٢- **التعريفات**. علي بن محمد بن علي الحسيني الجرجاني، دار الكتب العلمية في بيروت، ط الأولى ١٤٠٣هـ.

٩٣- **تعليل الأحكام عرض وتحليل لطريقة التعليل وتطوراتها في عصور الاجتهاد والتقليد** . د: محمد مصطفى شلبي، دار النهضة العربية في بيروت.ط الثانية.

٩٤- **التعيين في شرح الأربعين**. سليمان بن عبد القوي الطوفي، تحقيق: أحمد حاج عثمان، المكتبة

المكيَّة في مكة المكرمة، ط الأولى ١٤١٩هـ.

٩٥- **تفسير البغوي المسمَّى: (معالم التنزيل)**. الحسين بن مسعود البغوي، تحقيق مجموعة من الأساتذة، دار طيبة في الرياض، ط الثانية ١٤٢٧هـ.

٩٦- **تفسير الطبري، المسمى: =جامع البيان عن تأويل القرآن+**. محمد بن جرير الطبري، تعليق: محمود شاكر، دار إحياء التراث العربي، ط الأولى.

٩٧- **تفسير القرآن العظيم**. إسماعيل بن عمر بن كثير، تحقيق: سامي بن محمد السلامة، دار طيبة في الرياض، ط الأولى ١٤١٨هـ.

٩٨- **تفسير المنار**، محمد رشيد بن رضا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٠م.

٩٩- **تفسير النصوص في الفقه الإسلامي**. د: محمد أديب صالح، المكتب الإسلامي في بيروت، ط الرابعة ١٤١٣هـ.

١٠٠- **التفسير والمفسرون**، د. محمد حسين الذهبي، دار الحديث في القاهرة، ١٤٢٦هـ.

١٠١-**التقريب والإرشاد الصغير**، القاضي أبو بكر الباقلاني، تحقيق: د.عبد الحميد أبو زنيد، دار الرسالة، ط الثامنة، ١٤١٨هـ.

١٠٢-**تقرير القواعد وتحرير الفوائد**. عبدالرحمن بن أحمد بن رجب، تحقيق: مشهور آل سلمان، دار ابن عفان في مصر، ط الثانية ١٤١٩هـ.

١٠٣-**التقرير لأصول فخر الإسلام البزدوي**، محمد بن محمود البابرتي، تحقيق: د.عبد السلام حامد، وزارة الأوقاف بالكويت، ٢٠٠٥م.

١٠٤-**التقرير والتحبير على التحرير في أصول الفقه**. ابن أمير حاجّ الحلبي، دار الكتب العلمية في بيروت، ط الأولى ١٤٠٣هـ.

١٠٥-**تقويم الأدلة في أصول الفقه**. عبيدالله بن عمر الدّبوسي، تحقيق: خليل محي الدين الميْس، دار الكتب العلمية ، ط الأولى ١٤٢١هـ.

١٠٦-**التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير**. أحمد بن حجر العسقلاني، بعناية: حسن قطب، مؤسسة قرطبة، ط الثانية ١٤٢٦هـ.

١٠٧-**التلخيص** في أصول الفقه، عبد الملك الجويني، تحقيق محمد إسماعيل، دار الكتب العلمية،

ط الأولى ٢٠١٢م.

١٠٨-**تلقيح الفهوم في تنقيح صيغ العموم**، سعيد بن خليل العلائي، تحقيق: على معوض، وعادل عبد الموجود، دار الأرقم ببيروت، ط الأولى، ١٤١٨هـ.

١٠٩-**التلويح إلى كشق حقائق التنقيح**. مسعود بن عمر بن عبدالله التفتازاني، مكتبة صبيح في مصر.

١١٠-**التمهيد في أصول الفقه**، محفوظ بن أحمد الكلوذاني. تحقيق د.مفيد أبو عمشة، مؤسسة الريان في بيروت، ط الثانية ١٤٢١هـ.

١١١-**التمهيد في تخريج الفروع على الأصول**. عبدالرحيم بن الحسن الأسنوي، دار الرائد العربي، ط الأولى ١٤٢٢هـ.

١١٢-**تهذيب اللغة**، محمد بن أحمد بن الأزهري، تحقيق،: محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي ببيروت، ط الأولى، ٢٠٠١م.

١١٣-**تيسير التحرير شرح على كتاب التحرير**. محمد أمين المعروف بأمير بادْشاه، مطبعة مصطفى البابي الحلبي في مصر، طبعة سنة ١٣٥٠هـ.

١١٤-**تيسير الوصول إلى قواعد الأصول ومعاقد الفصول**، عبد الله بن صالح الفوزان، دار ابن الجوزي، ط السادسة ١٤٥٣هـ.

١١٥-**الجامع المختصر من السنن عن رسول الله ﷺ (سنن الترمذي)**. محمد بن عيسى الترمذي، بعناية مشهور آل سلمان، مكتبة المعارف، ط الأولى.

١١٦-**جامع المسائل لابن تيمية**، أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، تحقيق : محمد عزير شمس، دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع، ط الأولى ، ١٤٢٢ هـ.

١١٧-**جامع بيان العلم وفضله**. يوسف بن عبدالله بن محمد بن عبدالبر، تحقيق: أبي الأشبال الزهيري، دار ابن الجوزي بالدمام، ط السابعة ١٤٢٧هـ.

١١٨-**الجامع لأحكام القرآن =تفسير القرطبي+**. محمد بن أحمد القرطبي، تحقيق: عبدالرزاق المهدي، دار الكتاب العربي ، ط الرابعة ١٤٢٢هـ.

١١٩-**جماع العلم**، للإمام الشافعي، دار الآثار، ط الأولى، ١٤٢٣هـ.

١٢٠-**الجواب الصحيح لمن بدَّل دين المسيح**. أحمد بن عبدالحليم بن تيميَّة، تحقيق: مجموعة من الأساتذة، دار العاصمة في الرياض، ط الثانية ١٤١٩هـ.

١٢١-**الجواهر المضية في طبقات الحنفية**. عبدالقادر بن محمد بن محمد القرشي الحنفيّ المصري، دار منير محمد خانه في باكستان ط سنة ١٣٣٢هـ.

١٢٢-**حاشية الإمام الأزميري على مرآة الأصول**. المطبوع مع مرآة الأصول، المكتبة الأزهرية للتراث في مصر.

١٢٣-**حاشية البناني على شرح الجلال المحلي على جمع** الجوامع. عبدالرحمن بن جاد الله البناني المغربي، دار الكتب العلمية، ط الأولى ١٤١٨هـ.

١٢٤-**حاشية الصبان على شرح الأشمونى لألفية ابن مالك،** محمد بن علي الصبان، دار الكتب العلمية في بيروت، ط الأولى، ١٩٩٧م.

١٢٥-**حاشية العطّار على شرح الجلال المحلَّي على جمع الجوامع**. حسن العطار، دار الكتب العلمية في بيروت، ط الأولى ١٤٢٠هـ.

١٢٦-**حجة الله البالغة،** ولي الله الدهلوي، دار المعرفة ببيروت، ط الثانية ١٤٢٥هـ.

١٢٧-**حسن المحاضرة في أخبار مصر والقاهرة**. عبدالرحمن بن محمد السيوطي، بعناية: خليل المنصور، دار الكتب العلمية في بيروت، ط الأولى ١٤١٨هـ.

١٢٨-**حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**. أبو نعيم أحمد بن عبدالله الأصفهاني، تحقيق: مصطفى عطا، دار الكتب العلمية، ط الأولى ١٤١٨هـ.

١٢٩-**الحيوان،** عمرو بن بحر الجاحظ، دار الكتب العلمية ببيروت، ط الثانية ١٤٢٤هـ.

١٣٠-**خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب،** عبد القادر بن عمر البغدادي، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط الرابعة، ١٤١٨ هـ.

١٣١-**الخصائص،** عثمان بن جنّي، تحقيق الشربيني شريدة، دار الحديث بالقاهرة، ط ١٤١٢٨هـ.

١٣٢-الدر المختار شرح تنوير الأبصار وجامع البحار، محمد بن علي الحصني الحصكفي ، تحقيق: عبد المنعم إبراهيم، دار الكتب العلمية، ط الأولى، ١٤٢٣هـ.

١٣٣-**درْء تعارض العقل والنقل**. أحمد بن عبدالحليم بن تيمية، تحقيق د.محمد رشاد سالم ، نشر

جامعة الإمام بالرياض، ط الثانية ١٤١١هـ.

١٣٤-**درر الحكام شرح مجلة الأحكام**. علي حيدر، تعريب: فهمي الحسيني، دار الكتب العلمية في بيروت.

١٣٥-**الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة**. أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، دار إحياء التراث العربي في بيروت.

١٣٦-**دستور العلماء (جامع العلوم في اصطلاحات الفنون)**، عبد النبي الأحمد نكري، عربه عن الفارسية: حسن هاني فحص، دار الكتب العلمية ، ط - ٢٠٠٠م

١٣٧-**دفع إيهام الاضطراب عن آيات الكتاب**، محمد الأمين بن محمد المختار الشنقيطي، إشراف: بكر أبو زيد، دار عالم الفوائد، ط الأولى، ١٤٢٦هـ.

١٣٨-**دلالات الألفاظ في مباحث الأصوليين**، د. يعقوب الباحسين، دار التدمرية، ط الأولى، ١٤٣٤هـ.

١٣٩-**دلالة الإشارة في التقعيد الأصولي والفقهي**، د.محمد العريني، دار التدمرية، ط الأولى ١٤٣٠هـ.

١٤٠-**دلالة الألفاظ**، د.إبراهيم أنيس، مكتبة الأنجلو المصرية.

١٤١-**دلالة السياق**، د.ردة الله الطلحي، جامعة أم القرى، ١٤١٨هـ

١٤٢-**دلائل الإعجاز في علم المعاني**، عبد القاهر الجرجاني، بضبط وإخراج د.ياسين الأيوبي، المكتبة العصرية، ط٢٠٠٧ م.

١٤٣-**دليل الطالبين لكلام النحويين**، مرعي بن يوسف الكرمي ،، إدارة المخطوطات والمكتبات الإسلامية بالكويت، ٢٠٠٩م.

١٤٤-**دليل الناقد العربي** ، سعد البازعي وميجان الرويلي،المركز الثقافي العربي بالدار البيضاء، ط الرابعة، ٢٠٠٥م.

١٤٥-**دوائر الخوف قراءة في فهم خطاب المرأة**، نصر حامد أبو زيد،المركز الثقافي العربي بالدار البيضاء، ط الثانية، ٢٠٠٠م.

١٤٦-**الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب**. إبراهيم بن علي بن فرحون، تحقيق: د: على

عمر، مكتبة الثقافية الدينيَّة في بور سعيد، ط الأولى ١٤٢٣هـ.

١٤٧-**الدين والنّص والحقيقة قراءة تحليلية في فكر محمد أركون،** مصطفى الحسن، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط الأولى، ٢٠١٢م.

١٤٨-**الذريعة إلى أصول الشريعة،** الشريف المرتضي، حقيق: أبو القاسم كرجي، مطبعة طهران دانشكاة، ١٣٤٦هـ

١٤٩-**الذيل على طبقات الحنابلة.** عبدالرحمن بن أحمد بن رجب الحنبلي، المطبوع مع طبقات الحنابلة لأبي يعلى.

١٥٠-**رسالة الغفران،** أحمد بن عبد الله، أبو العلاء المعري، مطبعة أمين هندية بمصر، صححها: إبراهيم اليازجي، ط الأولى، ١٩٠٧م.

١٥١-**رسالة في التربيع والتدوير،** للجاحظ، تحقيق: شارل بلات، المعهد الفرنسي بدمشق، ١٩٥٥م.

١٥٢-**الرسالة.** محمد بن إدريس الشافعي، تحقيق أحمد محمد شاكر، مكتبة الحلبي في مصر، ط الأولى، ١٣٥٨هـ.

١٥٣-**رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب.** عبدالوهاب بن علي السبكي، عالم الكتب في بيروت ط الأولى ١٤١٩هـ.

١٥٤-**رفع الحرج في الشريعة الإسلامية،** د.يعقوب الباحسين، مكتبة الرشد بالرياض، ط الثانية، ١٤٢٠هـ

١٥٥-**روضة الطالبين وعمدة المفتين.** يحيى بن شرف النووي، إشراف:زهير الشاويش، المكتب الإسلامي في بيروت، ط الثالثة ١٤١٢هـ.

١٥٦-**روضة الناظر وجنة المناظر.** عبدالله بن أحمد بن قدامة المقدسي، تحقيق: مؤسسة الريان لطباعة والنشر، ط الثالثة، ١٤٢٣هـ.

١٥٧-**زاد المعاد في هدي خير العباد،** محمد بن أبي بكر بن قيم، مؤسسة الرسالة ببيروت، تحقيق: عبد القادر الأرنؤوط، وشعيب الأرنؤوط ط ٣ ١٤١٨هـ.

١٥٨-**سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها.** محمد ناصر الدين الألباني مكتبة

المعارف في الرياض، ط سنة ١٤١٥هـ.

١٥٩- **السلطة في العقل الفقهي السلفي بين النص والتاريخ**، عبد الجواد ياسين، المركز الثقافي العربي، ط الثانية، ٢٠٠٠م.

١٦٠-**السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي**. د: مصطفى السباعي، المكتب الإسلامي في بيروت، ط الرابعة ١٤٠٥هـ.

١٦١-**سنن ابن ماجة**. محمد بن يزيد القزويني، بعناية مشهور بن حسن آل سلمان، مكتبة المعارف بالرياض، ط الأولى.

١٦٢-**سنن أبي داود**. سليمان بن الأشعث السجستاني بعناية مشهور بن حسن آل سلمان، مكتبة المعارف بالرياض، ط الأولى.

١٦٣-**سنن الدارقطني**. علي بن عمر الدارقطني، بعناية: مجدي بن منصور الشورى، دار الكتب العلمية في بيروت، ط الثانية ٢٠٠٣م.

١٦٤-**سنن الدارمي**. عبدالله بن عبدالرحمن بن الفضل بن بهرام الدارمي، تحقيق د: محمود عبدالمحسن، دار المعرفة في بيروت، ط الأولى ١٤٢١هـ.

١٦٥- **السنن الكبرى**. أحمد بن الحسين الخراساني البيهقي، بضبط: عبدالسلام بن محمد علوش، مكتبة الرشد في السعودية، ط الأولى ١٤٢٥هـ.

١٦٦-**سنن النسائي (المجتبي)**. أحمد بن شعيب النسائي، بعناية أبي عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، مكتبة المعارف بالرياض، ط الأولى.

١٦٧-**سير أعلام النبلاء**. محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، تحقيق: مجموعة من العلماء، مؤسسة الرسالة في بيروت، ط الثامنة ١٤١٢هـ.

١٦٨-**شجرة النور الزكية في طبقات المالكية**. محمد بن محمد مخلوف، تحقيق: د: علي عمر، مكتبة الثقافة الدينيَّة في بور سعيد، ط الأولى ١٤٢٨هـ.

١٦٩-**شذرات الذهب في أخبار مَن ذهب**. عبدالحي بن أحمد ابن العماد العكبري ، تحقيق: محمود الأرناوط، دار ابن كثير في دمشق، ط الأولى ١٤٠٦هـ.

١٧٠-**شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك**، عبد الله بن عبد الرحمن بن عقيل، تحقيق: محمد محيي

الدين عبد الحميد، دار التراث بالقاهرة،ط، العشرون ١٤٠٠ هـ.

١٧١-**شرح الأشباه والنظائر (غمز عيون البصائر)**. أحمد بن محمد الحموي، بعناية: نعيم أشرف أحمد، إدارة القرآن والعلوم الإسلامية في باكستان، ط الأولى ١٤١٨هـ.

١٧٢-**شرح الأصول الخمسة**، عبد الجبار أحمد الهمذاني، تعليق: أحمد بن أبي هاشم، دار إحياء التراث. ١٤٢٢هـ.

١٧٣-**شرح التصريح على التوضيح أو التصريح بمضمون التوضيح في النحو**، خالد بن عبد الله الجرجاويّ، دار الكتب العلمية في بيروت، ط: الأولى، ٢٠٠٠م.

١٧٤-**شرح السنة**، الحسين بن مسعود البغوي، تحقيق: شعيب الأرنؤوط ومحمد الشاويش، المكتب الإسلامي في بيروت، ط الثانية، ١٤٠٣هـ.

١٧٥-**شرح العضد على مختصر المنتهى الأصولي**. عبدالرحمن بن أحمد الأيجي، دار الكتب العلمية في بيروت ط الأولى ١٤٢١هـ.

١٧٦-**شرح العقيدة الطحاوية**، علي بن علي بن أبي العز، تحقيق:د. عبد الله التركي، وشعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، ط الثالثة ١٤١٣هـ.

١٧٧-**شرح الكوكب المنير المسمَّى بمختصر التحرير**. محمد بن أحمد بن النجار، تحقيق: د. محمد الزحيلي و د. نزيه حمَّاد، مكتبة العبيكان، ط الثانية ١٤١٨هـ.

١٧٨-**شرح اللّمع**. أبو إسحاق إبراهيم الشيرازي، تحقيق: د. عبدالمجيد التركي، دار الغرب الإسلامي في بيروت، ط الأولى ١٤٠٨هـ.

١٧٩-**شرح المعالم في أصول الفقه**. عبدالله بن محمد بن علي ابن التلمساني، تحقيق: عادل عبدالموجود وعلي معوَّض، عالم الكتب في بيروت ط الأولى ١٤١٩هـ.

١٨٠-**شرح النووي على صحيح مسلم المسمى =المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج+**. تحقيق: خليل مأمون شيحا، دار المعرفة في بيروت، ط العاشرة ١٤٢٥هـ.

١٨١-**شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول**. أحمد بن إدريس القرافي، تحقيق: طه سعد، شركة الطباعة الفنية، ط الأولى ١٣٩٣هـ.

١٨٢-**شرح قطر الندى وبل الصدى**، عبد الله بن يوسف بن هشام، تحقيق: محمد محيي الدين عبد

الحميد، ط الحادية عشرة، ١٣٨٣هـ.

١٨٣-**شرح مختصر الروضة**. سليمان بن عبدالقوي الطوطي، تحقيق: د. عبدالله التركي، مؤسسة الرسالة في بيروت، ط الأولى ١٤٢٠هـ.

١٨٤-**شرح مراقي السعود المسمَّى (نثر الورود)**. محمد الأمين بن محمد المختار الشنقيطي، تحقيق: علي محمد العمران، دار عالم الفوائد، ط الأولى ١٤٢٦هـ.

١٨٥-**شفاء الغليل في بيان الشبه والمُخيل ومسالك التعليل**. محمد بن محمد الغزالي، تحقيق: حمد الكبيسي، إحياء التراث الإسلامي ط ١٣٩٠هـ.

١٨٦-**الصاحبي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها**، أحمد بن فارس، نشر: محمد علي بيضون، ط الأولى ١٤١٨هـ.

١٨٧-**صحيح البخاري**. محمد بن اسماعيل البخاري الجعفي، دار السلام بالرياض، ط الثانية ١٤١٩هـ.

١٨٨-**صحيح مسلم**. مسلم بن الحجَّاج بن مسلم القشيري النيسابوري، دار السلام بالرياض، ط الأولى ١٤١٩هـ.

١٨٩-صون **المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام**، عبد الرحمن السيوطي، تعليق على سامي النشار، مكتبة عباس الباز.

١٩٠-**الضوء اللامع لأهل القرن التاسع**. محمد بن عبدالرحمن السخاوي، بضبط: عبداللطيف عبدالرحمن، دار الكتب العلمية، ط الأولى ٢٠٠٣م.

١٩١-**طبقات الحنابلة**. محمد بن محمد بن أبي يعلى، تحقيق: أسامة بن حسن وحازم بهجت، دار الكتب العلمية في بيروت، ط الأولى ١٤١٧هـ.

١٩٢-**طبقات الحنفيَّة**. علي جَلبيّ بن أمْر الله الشهير بـ=ابن الحنائي+، دار ابن الجوزي في الأردن ط الأولى ١٤٢٥هـ.

١٩٣-**طبقات الشافعية الكبرى**. عبدالوهاب بن علي السبكي، تحقيق: مصطفى عطا، دار الكتب العلمية في بيروت، ط الأولى ١٤٢٠هـ.

١٩٤-**طبقات الشافعية**. أحمد بن محمد بن عمر بن قاضي شهبة الدمشقي، بعناية د: الحافظ

عبدالعليم خان، دار الندوة في بيروت، ط ١٤٠٧هـ.

١٩٥-**طبقات الشافعية**. عبدالرحيم بن الحسن الإسنوي، دار الكتب العلمية في بيروت، ط الأولى ١٤٠٧هـ.

١٩٦-**طبقات الفقهاء**. إبراهيم بن علي بن يوسف، أبو إسحاق الشيرازي، بعناية: خليل الميس، دار القلم في بيروت.

١٩٧-**الطبقات الكبرى**. محمد بن سعد بن منيع المعروف بابن سعد، تحقيق: محمد عطا، دار الكتب العلمية في بيروت، ط الثانية ١٤١٨هـ.

١٩٨-**طبقات المفسرين**. محمد بن علي بن أحمد الدَّاودي، دار الكتب العلمية في بيروت، ط الأولى ١٤٠٣هـ.

١٩٩-**الطرق الحكمية في السياسة الشرعية**. محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية، بعناية: أحمد الزعبي، دار الأرقم في بيروت ط الأولى ١٤١٩هـ.

٢٠٠-**ظاهرة الإعراب في النحو العربي وتطبيقاتها في القرآن الكريم**، أحمد سليمان ياقوت، دار المعرفة الجامعية في الاسكندرية، ١٩٩٤م.

٢٠١-**ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر**، د.خالد بن عبد العزيز السيف،مركز التأصيل للدراسات والبحوث، ط الأولى ٢٠١٠م.

٢٠٢-**العَّدة في أصول الفقه**، محمد بن الحسين بن أبي يعلى الفراء. تحقيق: د. أحمد بن علي سير المباركي الطبعة الثالثة ١٤١٤هـ.

٢٠٣-**العذب النمير من مجالس الشنقيطي في التفسير**، محمد الأمين بن محمد المختار الشنقيطي، تحقيق خالد السبت، دار عالم الفوائد، ط الثانية ١٤٢٦هـ.

٢٠٤-**العرف والعادة في رأي الفقهاء**. د: أحمد بن فهمي أبو سنة، ط الثانية ١٤١٢هـ.

٢٠٥-**العقد المنظوم في الخصوص والعموم**، أحمد بن إدريس القرافي، دار الكتب العلمية في بيروت.

٢٠٦-**علم أصول الفقه من التدوين إلى نهاية القرن الرابع عشر**، د.أحمد بن عبدالله الضويحي، جامعة الإمام بالرياض، ط الأولى ١٤٢٧هـ.

٢٠٧-**علم أصول الفقه**، عبد الوهاب خلاف، ، مكتبة الدعوة ، عن الطبعة الثامنة لدار.

٢٠٨-**علم التخاطب الإسلامي**، د.محمد محمد يونس، دار المدار الإسلامي، ط الأولى، ٢٠٠٦م.

٢٠٩- **علم الدلالة عند العرب، فخر الدين الرازي نموذجا**، د.محي الدين محسّب، دار الكتاب الجديد، ط الأولى، ٢٠٠٨م.

٢١٠-**علم الدلالة**، أحمد مختار عمر، عالم الكتب.

٢١١-**عون المعبود شرح سنن أبي داود**. محمد أشرف الصديقي العظيم آبادي، تحقيق: عبدالرحمن عثمان، دار إحياء التراث العربي، ط الثانية ١٤٢١هـ.

٢١٢-**غريب الحديث**، أبو عُبيد القاسم بن سلاّم، تحقيق: محمد عبد المعيد خان، مطبعة دائرة المعارف العثمانية في حيدر آباد، ط الأولى، ١٣٨٤هـ.

٢١٣-**غريب الحديث**، عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري، تحقيق: د. عبد الله الجبوري، مطبعة العاني ببغداد، ط الأولى، ١٣٩٧هـ.

٢١٤-**الغيث الهامع شرح جمع الجوامع**. أحمد العراقي، بعناية: حسن بن قطب، دار الفاروق الحديثة في مصر، ط الأولى ١٤٢٠هـ.

٢١٥-**فتاوى السبكي**، علي بن عبد الكافي السبكي، دار المعارف.

٢١٦-**الفتاوى الكبرى**. أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، تحقيق: محمد عطا ومصطفى عطا، دار الكتب العلمية، ط ١٤٢٢هـ.

٢١٧-**فتح الباري شرح صحيح البخاري**. أحمد بن حجر العسقلاني، دار الكتب العلمية في بيروت، ط الثانية ١٤١٨هـ.

٢١٨-**الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية**، عبد القاهر بن طاهر البغدادي، دار الآفاق الجديدة ببيروت، ط الثالثة، ١٩٧٧م.

٢١٩- **الفروع**. محمد بن مفلح المقدسي، تحقيق د/ عبدالله التركي، مؤسسة الرسالة في بيروت، ط الأولى ١٤٢٤هـ.

٢٢٠-**الفروق (أنوار البروق في أنواء الفروق)**. أحمد بن إدريس القرافي، بعناية: خليل المنصور، دار الكتب العلمية في بيروت، ط الأولى ١٤١٨هـ.

٢٢١-**فصل المقال بين الحكمة والشريعة من الاتصال،** محمد بن أحمد بن رشد الحفيد، تحقيق: محمد عمارة، دار المعارف، ط الثانية.

٢٢٢-**الفصل في الملل والأهواء والنحل،** علي بن أحمد بن حزم الظاهري، مكتبة الخانجي بالقاهرة.

٢٢٣-**فصول البدائع في أصول الشرائع،** محمد بن حمزة الفناري، تحقيق: محمد حسين محمد حسن إسماعيل دار الكتب العلمية في بيروت، ط الأولى، ٢٠٠٦م.

٢٢٤-**فضائح الباطنية،** محمد بن محمد الغزالي، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، مؤسسة دار الكتب الثقافية – الكويت.

٢٢٥-**فضائل القرآن للقاسم بن سلام** ، أبو عُبيد القاسم بن سلاّم، تحقيق: مجموعة من الأساتذة، دار ابن كثير في دمشق، ط الأولى، ١٤١٥ هـ.

٢٢٦-**الفقيه والمتفقّه.** أحمد بن علي بن ثابت الخطيب البغدادي، تحقيق: عادل الغرازي، دار ابن الجوزي في السعودية، ط الثانية ١٤٢١هـ.

٢٢٧-**الفكر الإسلامي قراءة علمية،** محمد أركون، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي ببيروت، ط الثالثة، ١٩٩٦م.

٢٢٨-**الفكر الإسلامي نقد واجتهاد،** محمد أركون، ترجمة هاشم صالح، المؤسسة الوطنية للكتاب بالجزائر،

٢٢٩-**الفكر الإسلامي، قراءة علمية،** محمدأركون، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي ببيوت، ط الثانية، ١٩٩٦م.

٢٣٠-**الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي.** محمد بن الحسن الحجوي، بعناية: أيمن صالح شبعان، دار الكتب العلمية، ط الأولى ١٤١٦هـ.

٢٣١-**فلسفة التأويل الأصول والمبادئ والأهداف،** هانزجورج جادمير، ترجمة: محمد شوقي الزين، الدار العربية للعلوم ببيروت، ط الثانية، ٢٠٠٦م.

٢٣٢-**الفهرست.** محمد بن إسحاق بن النديم، دار المعرفة في بيروت.

٢٣٣-**فواتح الرحموت شرح مسلَّم الثبوت.** عبدالعلي محمد بن نظام الدين اللكنوي، ضبط:

عبدالله عمر، دار الكتب العلمية ط الأولى ١٤٢٣هـ.

٢٣٤-**فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة،** محمد بن محمد الغزالي، تحقيق محمد بيجو، ط الأولى، ١٤١٣هـ.

٢٣٥-**القاموس المحيط.** محمد بن يعقوب الفيروز آبادي، مؤسسة الرسالة في بيروت، ط السابعة ١٤٢٤هـ.

٢٣٦-**القبس في شرح موطأ مالك بن أنس.** محمد بن عبدالله ابن العربي، تحقيق: أيمن الأزهري، دار الكتب العلمية، ط الأولى ١٤١٩هـ.

٢٣٧-**قواطع الأدلة في الأصول.** منصور بن محمد السمعاني، تحقيق: محمد حسن الشافعي، دار الكتب العلمية في بيروت، ط الأولى ١٤١٨هـ.

٢٣٨-**القواعد الفقهية.** د. علي بن أحمد النّدوي، دار القلم في دمشق، ط الرابعة ١٤١٨هـ.

٢٣٩-**القواعد الكبرى (قواعد الأحكام في إصلاح الأنام).** عبدالعزيز بن عبدالسلام، راجعه: طه عبدالرؤوف، مكتبة الكليات الأزهرية، ١٤١٤هـ.

٢٤٠-**القواعد والضوابط الفقهية المتضمنة للتيسير،** عبد الرحمن بن صالح العبد اللطيف، عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة،ط الأولى، ١٤٢٣هـ.

٢٤١-**القواعد والفوائد الأصولية وما يتعلق بها من الأحكام الفرعية.** علي بن عباس البعلي المعروف بابن اللّحام، بعناية: محمد شاهين، دار الكتب العلمية في بيروت، ط ١٤٢٢هـ.

٢٤٢-**القواعد،** محمد بن محمد المقّري، نحقيق: د. أحمد بن عبد الله بن حميد، كامعة أم القرى، مركز إحياء التراث الإسلامي، ط الثالثة، ١٤٣٤هـ.

٢٤٣-**الكاشف عن الحصول في علم الأصول.** محمد بن محمود بن عبَّاد العجلي الأصفهاني، دار الكتب العلمية في بيروت ط الأولى ١٤١٩هـ.

٢٤٤-**كشاف اصطلاحات الفنون.** محمد بن علي التهانوي، تحقيق: د.علي دحروج، مكتبة لبنان، ١٩٩٦م.

٢٤٥-**الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، محمود بن عمرو الزمخشري، مكتبة العبيكان، ط الأولى ١٤١٨هـ.**

٢٤٦-**كشف أسرار الباطنية وأخبار القرامطة**، محمد بن مالك الحمادي المعافري اليماني، تحقيق: محمد عثمان الخشت، مكتبة الساعي بالرياض.

٢٤٧- **كشف الأسرار شرح على المنار**. أبو البركات عبدالله بن أحمد المعروف بحافظ الدين النسفي، دار الكتب العلمية في بيروت ط.

٢٤٨-**كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي**. عبدالعزيز بن أحمد البخاري، دار الكتاب الإسلامي.

٢٤٩-**الكليات**. أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني الكوفي، تحقيق: عدنان درويش، مؤسسة الرسالة في بيروت، ط الثالثة ١٤١٩هـ.

٢٥٠-**لسان العرب**. محمد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري، دار الفكر في بيروت ودار صادر في بيروت، ط السادسة ١٤١٧هـ.

٢٥١-**لطائف المعارف فيما لمواسم العام من الوظائف**، عبد الرحمن بن أحمد بن رجب، دار ابن حزم، ط الأولى، ١٤٢٤هـ.

٢٥٢- **لمع الأدلة في أصول النحو**، عبد الرحمن محمد الأنباري ، تحقيق : سعيد الأفغاني، مطبعة الجامعة السورية، ١٩٥٧م.

٢٥٣-**لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية لشرح الدرة المضية في عقد الفرقة المرضية**، محمد بن أحمد بن سالم السفاريني، ، مؤسسة الخافقين بدمشق، ط الثانية، ١٩٨٢م

٢٥٤-**مجاز القرآن**، أبو عبيدة معمر بن المثنى، علق عليه د.محمد فؤاد سزكين، مكتبة الخانجي بالقاهرة.

٢٥٥-**مجموع رسائل ابن عابدين**. محمد أمين بن عمر بن عابدين، دار إحياء التراث العربي، بيروت. (نسخة مصوَّرة).

٢٥٦-**المجموع شرح المهذب**. يحيى بن شرف النووي، تحقيق وإكمال: محمد بخيث المطيعي، دار إحياء التراث العربي في بيروت، ط الأولى.

٢٥٧-**مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية**. جع وترتيب عبدالرحمن بن قاسم النجدي، وابنه محمد، دار عالم الكتب في الرياض، ط ١٤١٢هـ.

٢٥٨-**محصول في أصول الفقه،** محمد بن عبد الله أبو بكر بن العربي، تحقيق: حسين علي اليدري، وسعيد فودة، دار البيارق في عمان، ط الأولى، ١٩٩٩م.

٢٥٩-**المحصول في علم أصول الفقه.** محمد بن عمر الرازي، دراسة وتحقيق: د. طه جابر العلواني، مؤسسة الرسالة في بيروت، ط الثالثة ١٤١٨هـ.

٢٦٠-**المحكم والمحيط الأعظم،** علي بن إسماعيل بن سيده، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية في بيروت، ط الأولى، ١٤٢١ هـ.

٢٦١-**المحلَّى** . أبو محمد علي بن أحمد بن حزم، تحقيق: أحمد محمد شاكر، دار التراث في القاهرة.

٢٦٢-**مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة لابن القيم،** اختصره: محمد بن محمد البعلي الموصلي، تحقيق: سيد إبراهيم، دار الحديث بالقاهرة، ط الأولى، ١٤٢٢هـ.

٢٦٣-مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، محمد بن أبي بكر بن القيم، تحقيق عماد عامر، دار الحديث بالقاهرة، ١٤٢٦هـ.

٢٦٤-**المدخل الفقهي العام**. مصطفى الزرقا، دار القلم في دمشق، ط الأولى ١٤١٨هـ.

٢٦٥-**المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل**. عبدالقادر بن بدران الدمشقي، تعليق د. عبدالله التركي، مؤسسة الرسالة في بيروت ط الثانية ١٤٠١هـ.

٢٦٦-**المدونة الكبرى**. الإمام مالك بن أنس، رواية سحنون بن سعيد التنوخي، تحقيق: عامر الجزار وعبدالله المنشاوي، دار الحديث في القاهرة، ١٤٢٦هـ.

٢٦٧-**مذكرة في أصول الفقه.** محمد الأمين بن محمد المختار الشنقيطي،إشراف د.بكر أبو زيد، دار عالم الفوائد، ط الأولى، ١٤٢٦هـ

٢٦٨-**مرآة الأصول في شرح مرقاة الوصول في أصول الفقه**. منْ خسرو، المكتبة الأزهرية للتراث في مصر.

٢٦٩-**المزهر في علوم اللغة،** عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، تحقيق الشربيني شريدة، دار الحديث بالقاهرة، ط ١٤٣١هـ.

٢٧٠-**المسائل الخمسون في أصول الدين،** فخر الدين الرازي، تحقيق: أحمد حجازي السقا، المكتب الثقافي للنشر بالقاهرة، ط الأولى، ١٩٨٩م.

٢٧١-**المسائل المشتركة بين أصول الفقه وأصول الدين**، د/ محمد العروسي عبد القادر، مكتبة الرشد، ط الأولى ١٤٣٠هـ.

٢٧٢-**المسائل والأجوبة في الحديث والتفسير، محمد بن عبد الله بن** قتيبة **الدينوري**، تحقيق: مروان عطية ومحسن خرابة، دار بن كثير، ط الأولى، ١٤١٠هـ

٢٧٣-**المستدرك على الصحيحين**. محمد بن عبدالله الحاكم النيسابوري، تحقيق: مصطفى عطا، دار الكتب العلمية في بيروت، ط الثانية ١٤٢٢هـ.

٢٧٤-**المستصفى من علم الأصول**. أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، تحقيق: د.حمزة بن زهير حافظ، وحقوق الطبع محفوظة للمؤلف.

٢٧٥-**مسند الإمام الشافعي**. ترتيب الأمير أبي سعيد سنجر بن عبدالله الناصري، تحقيق د: ماهر الفحل، شركة غراس للنشر، ط الأولى ١٤٢٥هـ.

٢٧٦-**المسند**. أحمد بن محمد بن حنبل، بعناية: أحمد محمد شاكر، دار الحديث في القاهرة، ط الأولى ١٤١٦هـ.

٢٧٧- **المسود في أصول الفقه**. لآل تيمية. تحقيق: د. أحمد بن إبراهيم الذّوري، دار الفضيلة في السعودية، ط الأولى ١٤٢٢هـ.

٢٧٨-**المصنف في الأحاديث والآثار**. عبدالله بن محمد بن أبي شيبة، بعناية: محمد عبدالسلام شاهين، دار الكتب العلمية، ط الثانية ٢٠٠٥م.

٢٧٩- **المصنف**. عبدالرزاق بن همّام الصنعاني، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، المكتب الإسلامي في بيروت، ط الثانية ١٤٠٣هـ.

٢٨٠-**المطلق والمقيد**، حمد بن حمدي الصاعدي، عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة،ط الأولى، ١٤٢٣ه.

٢٨١-**معالم أصول الدين**، محمد بن عمر بن الحسن الفخر الرازي، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، دار الكتاب العربي – لبنان

٢٨٢-**معالم السنن شرح سنن أبي داود**. حمد بن محمد الخطابي البستي، المطبعة العلمية بحلب، ط الأولى ١٣٥١هـ.

٢٨٣-**المعتمد في أصول الفقه**. أبو الحسين محمد بن علي بن الطيب البصري، تقديم خليل الميس، دار الكتب العلمية في بيروت.

٢٨٤-**معجم المؤلفين**. عمر رضا كحالة، مؤسسة الرسالة في بيروت، ط الأولى ١٤١٤هـ.

٢٨٥-**المعجم الوسيط**. من وضع لجنة مجمع اللغة العربية في مصر بإشراف عبدالسلام هارون، مكتبة الشروق الدولية بالقاهرة، ط الرابعة ١٤٢٥هـ.

٢٨٦-**المعجم في الأساليب الإسلامية والعربية**، محمد أديب جمران، مكتبة العبيكان، د الأولى ١٤٢٠هـ.

٢٨٧-**معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية**، أحمد زكي بدوي، مكتبة لبنان.

٢٨٨- **معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية**. د: أحمد زكي بدوي، مكتبة لبنان.

٢٨٩-**معجم مقاليد العلوم في الحدود والرسوم**، عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، تحقيق: د محمد عبادة، مكتبة الآداب بالقاهرة، ط الأولى، ٢٠٠٤م.

٢٩٠-**المعنى وظلال المعنى**، د.محمد محمد يونس،دار المدار الإسلامي، ط الثانية، ٢٠٠٧م.

٢٩١-**معيار العلم في فن المنطق**، محمد بن محمد الغزالي، تحقيق، د.سليمان دنيا، دار المعارف في مصر.

٢٩٢-**المغرب في ترتيب المعرب**. ناصر الدين بن عبدالسيد الخوارزمي المطرزي، دار الاستقامة في حلب، ط الأولى ١٣٩٩هـ.

٢٩٣-**مغني اللبيب عن كتب الأعاريب**، عبد الله بن يوسف بن هشام، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، ط ١٤٢٢هـ.

٢٩٤-**مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج**. محمد بن الخطيب الشربيني، دار الفكر في بيروت، ط الأولى ١٤٢٥هـ.

٢٩٥-**مغني ذوي الأفهام عن الكتب الكثيرة في الأحكام**. يوسف بن الحسين بن عبدالهادي، مكتبة طبرية بالرياض، ط الأولى ١٤١٦هـ.

٢٩٦-**المغني**. عبدالله بن أحمد بن قدامة، تحقيق د/ عبدالله التركي وعبدالفتاح الحلو، دار عالم الكتب في بيروت، ط الخامسة ١٤٢٦هـ.

٢٩٧-**مفاتيح الغيب (التفسير الكبير)**، محمد بن عمر الفخر الرازي، دار إحياء التراث العربي

ببيروت، ط الثالثة - ١٤٢٠ هـ.

٢٩٨-**مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول**. محمد بن أحمد الحسيني التلمساني، تحقيق: محمد علي فركوس، مؤسسة الريان في بيروت ط الثانية ١٤٢٤هـ.

٢٩٩-**مفهوم النّص دراسة في علوم القرآن في علوم القرآن**،نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي في الدار البيضاء، ط الخامسة، ٢٠٠٠م.

٣٠٠-**المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة**. محمد عبدالرحمن السخاوي، تحقيق: محمد عثمان الخت، دار الكتاب العربي في بيروت، ط الرابعة ١٤٢٢هـ.

٣٠١-**مقاصد الشريعة الإسلامية**. محمد الطاهر بن عاشور، تحقيق: محمد الطاهر الميساوي، دار النفائس في الأردن، ط الأولى ١٤٢٠هـ.

٣٠٢-**المقاصد العامة للشريعة الإسلامية**. د: يوسف بن حامد العالم، دار الحديث في القاهرة، ط الثالثة ١٤١٧هـ.

٣٠٣-**مقاييس اللغة**. أحمد بن فارس بن زكريا، تحقيق: عبدالسلام هارون، دار الجيل في بيروت، ط سنة ١٤٢٠هـ.

٣٠٤-**مقدمات في علم المنطق**، د/ هادي فضل الله، دار الهادي ببيروت، ط الثانية ٢٠٠٣م.

٣٠٥-**مقدمة ابن خلدون**. عبدالرحمن بن محمد بن خلدون، تحقيق: درويش الجويدي، المكتبة العصرية في بيروت، ط الأولى ١٤١٥هـ.

٣٠٦-**مقدمة في أصول التفسير**، أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية، دار مكتبة الحياة ببيروت، طبعة ١٤٠٩هـ

٣٠٧-**المقصد الأرشد في ذكر أصحاب أحمد**. إبراهيم بن محمد بن مفلح، تحقيق: د: عبدالرحمن بن سليمان العثيمين، مكتبة الرشد، ط الأولى ١٤١٠هـ.

٣٠٨-**الممنوع والممتنع نقد الذات المفكّرة**،علي حرب، المركز الثقافي العربي، ط الرابعة، ٢٠١٥م.

٣٠٩-**من العقيدة إلى الثورة**، حسن حنفي، المركز الثقافي العربي بالدار البيضاء، ط الرابعة، ٢٠٠٥م.

٣١٠-**مناهج البحث العلمي**، عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات بالكويت، ط الثالثة، ١٩٧٧م.

٣١١-**مناهل العرفان في علوم القرآن**، محمد عبد العظيم الزرقاني، مكتبة نزار الباز في مكة، ط

الثانية، ١٤٢٢هـ.

٣١٢-**المنثور في القواعد**. محمد بن بهادر الزركشي، تحقيق: محمد بن حسن إسماعيل، دار الكتب العلمية في بيروت، ط الأولى ١٤٢١هـ.

٣١٣-**المنخول من تعليقات الأصول**. محمد بن محمد الغزالي، تحقيق: محمد حسن هيتو، دار الفكر المعاصر في بيروت، ط الثالثة ١٤١٩هـ.

٣١٤-**المنقذ من الضلال**، محمد بن محمد الغزالي، بعناية: د.عبد الحليم محمود، دار الكتب الحديثة، مصر.

٣١٥-**منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدريَّة**. أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، تحقيق: د.محمد رشاد سالم، نشر جامعة الإمام ، ط الأولى، ١٤٠٦ هـ

٣١٦-**المنهج الأحمد في تراجم أصحاب أحمد**. عبدالرحمن بن محمد العلمي، تحقيق: محمد عبدالحميد، عالم الكتب في بيروت، ط الثانية ١٤٠٤هـ.

٣١٧-**منهج البحث العلمي في الفقه الإسلامي**، د. عبد الوهاب بن إبراهيم أبو سليمان، المكتبة المكية، ط الثانية ١٤١٢هـ

٣١٨-**المهذب في علم أصول الفقه المقارن**. د. عبدالكريم بن علي النملة، مكتبة الرشد، ط الأولى ١٤٢٠هـ.

٣١٩-**المهذَّب في فقه الإمام الشافعي**. إبراهيم بن علي الشيرازي، تحقيق: عادل عبدالموجود وعلي معوَّض، دار المعرفة في بيروت، ط الأولى ١٤٢٤هـ.

٣٢٠-**الموافقات**. إبراهيم بن موسى اللخمي الشاطبي، تحقيق: أبي عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفَّان في مصر، ط الأولى ١٤٢١هـ.

٣٢١-**المواقف**. القاضي عبدالرحمن بن أحمد الأيجي، مع شرح الجرجاني، تحقيق: د. عبدالرحمن عميرة، دار الجيل في بيروت، ط الأولى ١٤١٧هـ.

٣٢٢-**الموسوعة الفقهية**، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالكويت.

٣٢٣-**الموطأ**. مالك بن أنس الأصبحي، تحقيق د: بشار معروف، دار الغرب الإسلامي في بيروت، ط الثانية ١٤١٧هـ.

٣٢٤-**موقف المتكلمين من الاستدلال بنصوص الكتاب والسنة**، د/ سليمان الغصن، دار العاصمة للنشر بالرياض، ط الأولى، ١٩٩٦م.

٣٢٥-**ميزان الأصول في نتائج العقول**، محمد بن أحمد السمرقندي، تحقيق د. محمد زكي عبد البر، ط الأولى، ١٤٠٤هـ.

٣٢٦-**نثر الجواهر والدرر في علماء القرن الرابع عشر**. د: يوسف المرعشلي، دار المعرفة في بيروت، ط الأولى ١٤٢٧هـ.

٣٢٧-**نحو أصول جديدة للفه الإسلامي فقه المرأة**، محمد شحرور، دار الأهالي بدمشق، الأولى، ٢٠٠٠م.

٣٢٨-**نزهة الألباء في طبقات الأدباء**، عبد الرحمن بن محمد الأنباري، تحقيق: إبراهيم السامرائي، مكتبة المنار بالأردن، ط الثالثة،١٩٨٥م.

٣٢٩-**نزهة الخاطر العاطر**، عبد القادر بن بدران، مكتبة المعارف، ط الثالثة، ١٤١٠هـ.

٣٣٠-**النص والسلطة والحقيقة** ، نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، ط الخامسة، ٢٠١٦م.

٣٣١-**نصب الراية، تخريج أحاديث الهداية**. عبدالله بن يوسف الزيلعي، تحقيق: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية في بيروت، ط الثانية ١٤٢٢هـ.

٣٣٢-**نظرية الأصل والظاهر في الفقه الإسلامي**، محمد سمّاعي الجزائري، دار ابن حزم في بيروت، **ط الأولى، ٢٠٠٥م**.

٣٣٣-**نظرية التأويل الخطاب وفائض المعنى**، بول ريكور، ترجمة سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، ط الأولى، ٢٠٠٣م.

٣٣٤-**نظرية التقريب والتغليب وتطبيقاتها في العلوم الإسلامية**، د. أحمد الريسوني، دار الكلمة في مصر، ط الأولى، ١٤١٨هـ

٣٣٥-**نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي**. د: أحمد الريسوني، المعهد العالمي للفكر الإسلامي ، ط الرابعة ١٤١٦هـ.

٣٣٦-**النعت الأكمل لأصحاب الإمام أحمد بن حنبل**. محمد بن محمد الغزي العامري، دار الفكر المعاصر في بيروت، ط ١٤٠٢هـ.

٣٣٧-**نفائس الأصول في شرح المحصول**. أحمد بن إدريس الصنهاجي القرافي، نشر مكتبة نزار مصطفى الباز، ط الأولى ١٤١٦هـ

٣٣٨-**نقد الخطاب الديني**، نصر حامد أبو زيد، دار سينا بالقاهرة، ط الأولى، ١٩٩٢م.

٣٣٩-**نقد النص**، علي حرب، المركز الثقافي العربي، ط الثانية، ٢٠٠٠م.
٣٤٠-**نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز**، محمد بن عمر الرازي، تحقيق د.بكري أمين، دار العلم للملايين، ط الأولى ١٩٨٥م.
٣٤١-**نهاية السول في شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول**. عبد الرحيم بن الحسن الإسنوي، تحقيق: د. شعبان إسماعيل، دار ابن حزم في بيروت، ط الأولى ١٤٢٠هـ.
٣٤٢-**نهاية الوصول إلى علم الأصول**. أحمد بن علي بن تغلب بن الساعاتي، تحقيق: د. سعد بن غرير السلمي، جامعة أم القرى في مكة المكرمة.
٣٤٣-**نهاية الوصول في دراية الأصول**، محمد بن عبد الرحمن صفي الدين الهندي، تحقيق د.صالح اليوسف ود.سعد السويح، المكتبة التجارية بمكة.
٣٤٤-**النهاية في غريب الحديث والأثر**. المبارك بن محمد بن الأثير الجزري، تحقيق: طاهر الزاوى، ومحمود الطناحي، المكتبة العلمية ببيروت، ١٣٩٩هـ.
٣٤٥-**همع الهوامع في شرح جمع الجوامع**، عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، تحقيق: عبد الحميد هنداوي المكتبة التوفيقية في مصر.
٣٤٦-**الواضح في أصول الفقه**. علي بن عقيل بن محمد بن عقيل، تحقيق د.عبدالله التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط الأولى ١٤٢٠هـ.
٣٤٧-**الوصول إلى الأصول**. أبو الفخ أحمد بن علي بن برهان البغدادي، تحقيق: د. عبدالحميد أبو زنيد، مكتبة المعارف في الرياض.
٣٤٨-**وفيّات الأعيان وأنباء أبْناء الزمان**. أحمد بن محمد بن خلكان، دار إحياء التراث العربي في بيروت، ط الأولى ١٤١٧هـ.

فهرس الموضوعات